This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

**Usage guidelines**

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

**About Google Book Search**

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

**Über dieses Buch**

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

**Nutzungsrichtlinien**

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

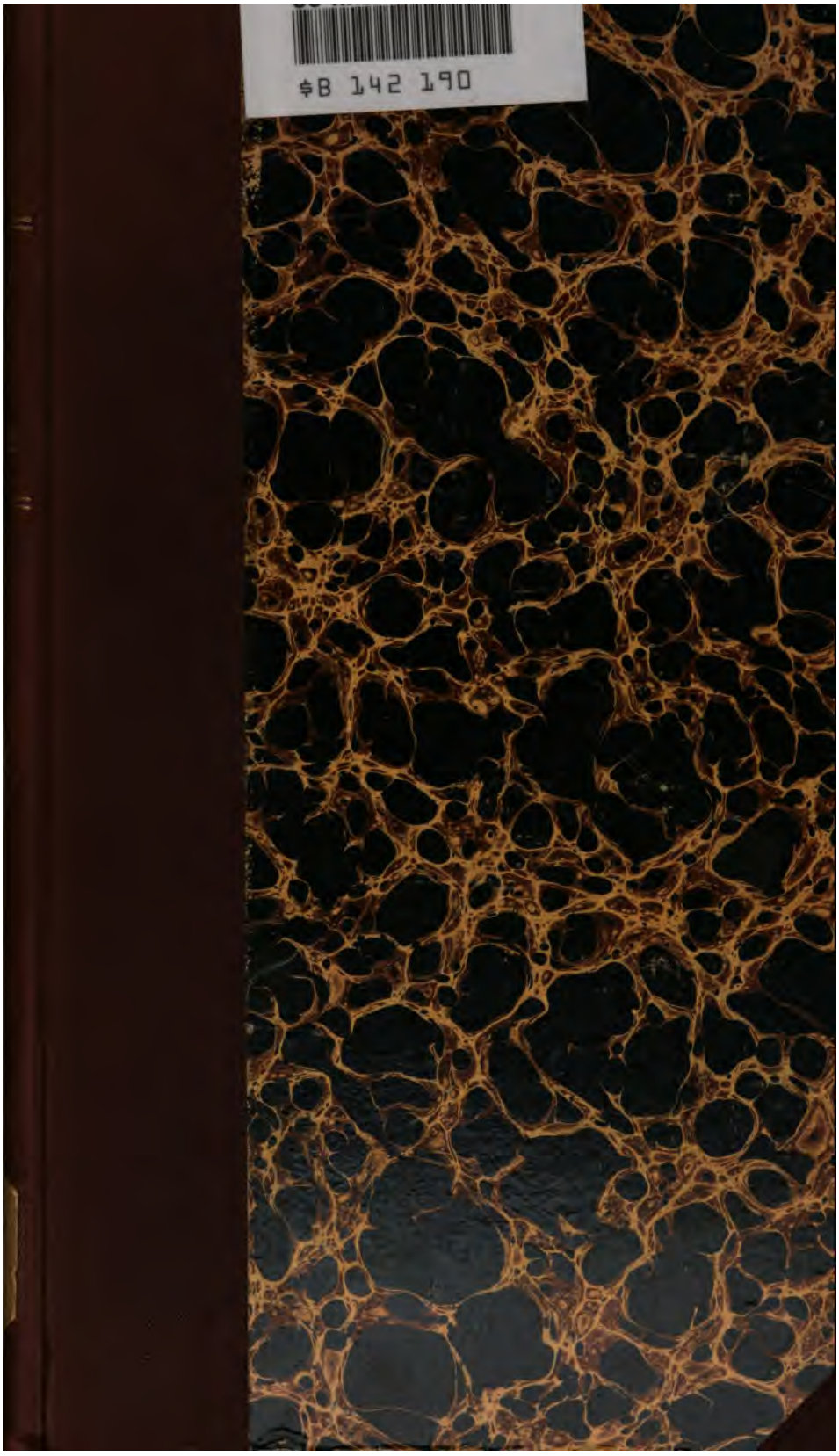
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

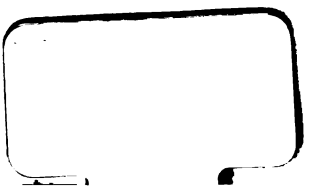
**Über Google Buchsuche**

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


$B 142 190

LIBRARY
OF THE
UNIVERSITY OF CALIFORNIA.

*Class*



# DER REALISMUS

UND

# DAS TRANSSCENDENZPROBLEM

VERSUCH EINER GRUNDLEGUNG DER LOGIK

VON

**W. FREYTAG**

HALLE A. S.
VERLAG VON MAX NIEMEYER
1902

B835
F7

# Inhaltsverzeichnis.


| | Seite |
|---|---|
| Einleitung | 1 |
| I. Abschnitt | |
| Der Realismus und das Induktionsproblem | 5 |
| § 1. Der Realismus ist Voraussetzung für die Möglichkeit der Induktion | 5 |
| § 2. Der Realismus fällt, wissenschaftlich betrachtet, im wesentlichen mit der Induktion zusammen, er ist selbst Induktion, selbst Hypothese; in seiner vorwissenschaftlichen Form, als naiver Realismus, ist er logisch unzulänglich | 13 |
| II. Abschnitt | |
| Der Realismus in der antirealistischen Philosophie | 19 |
| § 1. Die Begründer der induktiven Logik | 19 |
| § 2. Die Phaenomenalisten | 23 |
| III. Abschnitt | |
| Das allgemeine Transscendenzproblem | 34 |
| § 1. Primitive Versuche, das Transscendenzproblem zu umgehen | 34 |
| § 2. Der antitransscendentale Grundgedanke in seinen mannigfachen Brechungen | 38 |
| § 3. Die logische Entwicklung des Gedankens | 53 |
| IV. Abschnitt | |
| Die Bedeutung des Transscendenzproblems für die Logik | 59 |
| V. Abschnitt | |
| Übersicht über die Beweise gegen die Transscendenz | 71 |
| VI. Abschnitt | |
| Zur Klärung der beiden prinzipiellen Beweise: Der Sinn des Wortes Bewusstsein | 77 |
| § 1. Der apriorische Beweis | 77 |
| § 2. Der positivistische Beweis | 90 |
| VII. Abschnitt | |
| Das Ding an sich | 95 |
| § 1. Der Gedanke des Transscendenten, des Dinges an sich, enthält keinen Widerspruch gegen sich selbst | 95 |
| § 2. Jeder Gedanke ist sich selbst transscendent | 108 |


219504

VIII. Abschnitt Seite

Das Gegebene . . . . . 113

§ 1. Die Prinzipialkoordination ist nicht die allgemeine Form des Gegebenen . . . . . 113

§ 2. Das Gegebene sind die von der Psychologie als 'gegenwärtige psychische Inhalte' bezeichneten Dinge . . . 115

§ 3. Jedes Urteil geht über das Gegebene hinaus . . . . 123

§ 4. Das Gegebene ist subjektiv . . . . . 130

IX. Abschnitt

Die besonderen Probleme des Realismus . . . . . 134

§ 1. Die Bildertheorie . . . . . 134

§ 2. Die inhaltliche Transscendenz des Gegebenen . . . 139

§ 3. Die Aussenwelt als Ursache der Innenwelt . . . . 146

§ 4. Wahrheit oder Zweckmässigkeit? . . . . . 156

Schlussbemerkung . . . . . 163

# Einleitung.

Es ist kein Zweifel, dass der Wert, den die Philosophie auf dem Markte der Wissenschaft, des Lebens erzielt, nach dem gewaltigen Sturze in der Mitte des 19. Jahrhunderts wieder im Steigen begriffen ist. Ein gewisses Misstrauen gegen den Philosophen aber ist doch noch zurückgeblieben; man verlangt von ihm, er solle sich nicht einseitig auf seine Wissenschaft allein verlassen, er solle auch die anderen, die eigentlichen Wissenschaften berücksichtigen, zum wenigsten in einer derselben so zu Hause sein, dass sie ihm einen sicheren Ausgangspunkt für seine luftigen Spekulationen zu gewähren vermag, einen sicheren Hafen, in den er sich zurückziehen kann, wenn sein Luftschiff in Gefahr ist, das Gleichgewicht zu verlieren. Man verlangt von der Philosophie, sie solle ihr hochmütiges apriorisches Verfahren aufgeben, und wie andere Wissenschaften auch, von unten, von der Einzelbeobachtung beginnen, sich vor allem nicht zum Richter über ihre Schwestern aufwerfen, sondern vielmehr dankbar und pietätvoll das benutzen, was diese ihr bieten. Und sieht man genauer zu, welche Bestrebungen des Philosophen es eigentlich sind, für welche die Mitwelt wieder Verständnis zu zeigen anfängt, so ist es die jüngste der philosophischen Disziplinen, die Psychologie, auf die sich alles Lob ergiesst. Ja, es könnte fast den Anschein erwecken, als werde es der Psychologie gelingen, die von der Philosophie verlorene Position wieder zu erobern, und sich die führende Stellung in der Kulturbewegung zu sichern, oder wenigstens wieder Modewissenschaft zu werden. Denn Psychologie ist heute ein Zauberwort, mit dem man alle verschlossenen Thüren der Erkenntnis sprengen, all die lockenden, noch ungehobenen Schätze, auf die sich das geistige

allgemein als logische bezeichnen wollen. Die besonderen Untersuchungen, mit denen wir es hier zu thun haben, werden sonst freilich meist zur Metaphysik oder Erkenntnistheorie gerechnet; wir werden aber im Verlauf der Arbeit Gelegenheit nehmen, darzuthun, dass diese sogenannten erkenntnistheoretischen Fragen von den sogenannten logischen Fragen überhaupt nicht abgesondert werden können, dass beide einer Wissenschaft angehören, die man dann dem häufigeren Sprachgebrauch folgend am besten Logik zu nennen hat.

Unsere Untersuchungen werden so zugleich einen Beitrag zur Entscheidung der heute die Philosophen wieder lebhaft bewegenden Frage nach dem Verhältnis von Psychologie und Logik liefern, welche Entscheidung sicherlich nicht rein von allgemeinen Überlegungen aus gegeben werden kann, sondern ebenso sehr von der Betrachtung der besonderen Probleme beider Wissenschaften abhängig ist.

I. Abschnitt.

# Der Realismus und das Induktionsproblem.

§ 1. Es ist in den Darstellungen der Logik mehr oder weniger üblich, den Induktionsschluss seinem Namen entsprechend als eine besondere Art des Schliessens zu fassen und ihn dem syllogistischen Schluss einfach nebenzuordnen. Man sagt, die alte Aristotelische Logik sei einseitig, lasse gerade die wichtigste Art des Gedankenfortschrittes, eben den wirklich induktiven Schluss unbeachtet; und dem entspricht es, wenn St. Mill der Begründer der induktiven Logik meint, die alte Definition der Logik als der Wissenschaft vom Syllogismus (reasoning) müsse einfach erweitert werden durch Berücksichtigung der zweiten Art des Schlusses zu der neuen, nach welcher die Logik die Wissenschaft vom Beweise ist.

So wird die neue Lehre vom Induktionsproblem einfach der alten vom Syllogismus an die Seite gesetzt; und es bekommt den Anschein, als ob damit an der Art der logischen Wissenschaft nichts geändert sei: nur der Stoff, die Anzahl der zu untersuchenden Gegenstände ist vermehrt worden. Wie die alte Logik ihr Augenmerk nur auf die Regeln richtet, nach denen das Denken von einem Urteil zum andern syllogistisch fortschreitet, nichts aber über die Wahrheit des Ausgangsurteils auszumachen unternimmt, überhaupt nichts mit der Materie, sondern nur mit der Form des Denkens zu thun hat, so, scheint es, ist Untersuchungsobjekt der neuen induktiven Logik auch nur die Form, das formelle am In-

duktionsschluss; auch sie entscheidet nicht über die Richtigkeit der Prämissen, der Ausgangsurteile, sondern nur über die Art, wie man von diesen zu neuen Urteilen, Schlusssätzen gelangen kann. So bleibt die neue Gesamtwissenschaft, was die alte war, nur dass sie die alte Einseitigkeit überwunden hat und jetzt alle Arten des Gedankenfortschrittes, des Beweises in den Bereich ihrer Untersuchungen zieht. Ist nun diese Auffassung richtig? Kann der Induktionsschluss dem Syllogismus einfach beigeordnet werden, hat es die induktive Logik ebenfalls nur mit der 'Form' des Schliessens zu thun, kümmert sie sich nicht um die Sicherheit der Prämissen? Diese Fragen können unmöglich bejahend beantwortet werden. Der ersten setzt schon die alte Lehre von den logisch richtigen Schlüssen ein schroffes „Nein" entgegen: sie beweist ja, dass nur bestimmte Formen des Schlusses, eben die, welche sie aufzählt, richtig, alle anderen unrichtig sind. Es kann also ausser diesen Schlussformen keine anderen mehr geben. Somit folgt, dass der Induktionsschluss nur dann richtig ist, wenn er unter eine der anerkannten Formen jener Schlüsse gebracht werden kann.

Diesen gleichsam a priori zu entwickelnden Satz bestätigt nun die Untersuchung des Induktionsschlusses selbst.

Man unterscheidet wohl einen Induktionsschluss der Ergänzung und einen solchen der Verallgemeinerung, doch lässt sich der erstere leicht auf den zweiten zurückführen. Es genügt daher, hier den letzteren zu betrachten.

Man ordnet diesen Schluss derart an, dass er der Form des Syllogismus möglichst entspricht, um so die Ähnlichkeiten und Unterschiede beider scharf hervortreten zu lassen. Man zählt also zuerst die Prämissen auf:

$S_1$ ist P
$S_2$ ist P

Daraus ergiebt sich der Schlusssatz: Alle S sind P.

Die Ahnlichkeit mit dem Syllogismus liegt auf der Hand. Der Unterschied aber, wird nun ausgeführt, besteht darin, dass die Prämissen nicht vollständig sind; man untersucht nicht erst, ob alle einzelnen S auch P sind, sondern aus

wenigen, oft nur einem einzigen Fall, in dem P als Prädikat von einem S erkannt wurde, wird geschlossen, dass P allen S zukommt.

Es lässt sich nun nicht leugnen, auf diese Form lassen sich alle Induktionsschlüsse bringen. Ist damit aber wirklich das für diese Schlüsse Charakteristische und Wesentliche schon gegeben? Ist damit wirklich die Regel des Schlusses schon dargethan? Offenbar nicht! Denn nach diesem einfachen Schema ist kein wissenschaftlich brauchbarer Schluss zu gewinnen. Niemand kann schliessen:

Dies Ding ist ein Stein
Jenes Ding ist ein Stein
---
Alle Dinge sind Stein.

Mit anderen Worten: Das angegebene Schema ist unvollständig, die Hauptsache fehlt. Was fehlt, ist nun leicht zu erkennen.

Die angeführten Prämissen, ob wenig oder viel, beziehen sich alle nur auf beobachtete, untersuchte Fälle. Der Schlusssatz sagt allgemein aus von den untersuchten und den nicht untersuchten Fällen, er kann das nur, wenn er voraussetzen darf, dass die nicht untersuchten Fälle sich genau so verhalten wie die untersuchten, dass, was von diesen, auch von jenen gilt.

Diese Voraussetzung also ist es, die in jenem Schema mit Stillschweigen übergangen wird, die aber unumgänglich notwendig ist, wenn der Schluss möglich sein soll. Und diese Voraussetzung ist zugleich das Wesentliche am ganzen Schluss; von ihr, nicht von dem übrigen Schema aus werden die besonderen Regeln des induktiven Verfahrens gewonnen und bestimmt, und um sie, nicht um das sonstige Schlussverfahren dreht sich der ganze Streit über den Charakter der Induktion. Denn eben dies sonstige Schlussverfahren ist, wie leicht ersichtlich, nichts anderes als das übliche des Syllogismus, und lässt sich am einfachsten nach dem modus ponens folgendermassen darstellen:

1. Prämisse: Wenn ein bestimmtes Verhalten sich in allen Fällen gefunden hat, die nach bestimmten Regeln (den

oben angedeuteten besonderen Regeln der Induktion) untersucht wurden, so ist anzunehmen, dass es sich auch in den Fällen finden werde, die nicht untersucht wurden.

2. Prämisse: Das Verhalten S—P entspricht dieser Bedingung.

Schluss: Das Verhalten S—P ist auch in den nicht untersuchten Fällen zu erwarten, es gilt daher allgemein „S ist P".

Versucht man also sich den logischen Bau des Induktionsschlusses klarer zu machen, so erkennt man leicht, dass derselbe, wie es auch nicht anders sein kann, in nichts von dem des gewöhnlichen logischen Schlusses abweicht. Das Eigentümliche des Induktionsschlusses liegt nicht in dem logischen Zusammenhang seiner Teilsätze, liegt nicht in seiner sogenannten „Form", sondern in dem Inhalt der allgemeinen Prämisse, von der er ausgeht.

Soll es daher eine besondere Untersuchung, Wissenschaft vom Induktionsschlusse geben, so wird sie sich nicht auf die Form desselben, sondern auf den Inhalt jenes allgemeinen Satzes, seiner Voraussetzung, richten müssen.

Dass nun der allgemeine Induktionsobersatz oder seine Teilsätze, wie etwa der Kausalsatz, kein selbstevidenter, denknotwendiger Satz ist, ist längst gezeigt worden. Der Versuch Kants oder der Kantianer, die Apriorität desselben durch Neubestimmung dieses Begriffs zu retten, läuft auf einen Zirkelbeweis hinaus. Heisst ein Satz a priori, wenn er logische Voraussetzung der Erfahrung ist, und heisst Erfahrung soviel wie Wissenschaft, vor allem Naturwissenschaft, aber Wissenschaft in dem Sinne, dass sie keine unbewiesenen Hypothesen enthält, so muss der Kausalsatz notwendigerweise a priori sein oder heissen. Woher aber wissen wir, dass die Naturwissenschaft Wissenschaft in diesem Sinne ist? Sie ist es doch nur dann, wenn eben der Kausalsatz und andere derartige Sätze mehr absolute Giltigkeit haben. Dann ist der Kausalsatz a priori, d. h. keine blosse Hypothese, sondern absolut giltig, weil er notwendige Voraussetzung der Naturwissenschaft als Wissenschaft im strengsten Sinne ist, und die Naturwissenschaft ist solche Wissenschaft im strengsten Sinne, weil der Kausalsatz absolut giltig, also a priori ist!

Dieser Beweis ist also misslungen. Giebt es etwa einen anderen? Dass man einen noch allgemeineren empirischen Satz auffinden könnte, aus dem sich der allgemeine Induktionsobersatz beweisen liesse, ist wenig wahrscheinlich; und gelänge es doch, so würde sich für diesen noch allgemeineren Satz dieselbe Frage nach dem Beweise erheben. Die Natur der induktiven Forschung weist vielmehr darauf hin, dass der Satz als Verallgemeinerung besonderer Teilsätze auch von diesen aus zu beweisen sein wird. Diese Teilsätze aber weisen wieder auf speziellere Sätze zurück, bis wir schliesslich auf eine bestimmte Summe von Einzelerfahrungen stossen, die, wenn sie schon auch noch etwas hypothetisches enthalten sollten, doch jedenfalls nicht mehr in demselben Sinne und Masse hypothetisch sind, wie der allgemeine Satz. Wenn nun aber die Sätze, welche diese Einzelerfahrungen ausdrücken, als sicher gelten können, auf welche Weise lässt sich aus ihnen der allgemeine Satz ableiten? Die Antwort kann nur lauten: „durch einen Induktionsschluss". Das heisst aber: es giebt keinen Beweis für den allgemeinen Induktionsobersatz; denn, um ihn aus partikulären Prämissen, den einzelnen Erfahrungen, den einzelnen beobachteten Fällen folgerichtig abzuleiten, müsste man ihn selbst voraussetzen, da nur er die Befugnis giebt, von den beobachteten Fällen, den einzelnen Erfahrungen auf die nichtbeobachteten Fälle, also allgemein zu schliessen.

Der Satz ist demnach unbeweisbar, er ist eine Hypothese. Die Begründung oder Rechtfertigung von Hypothesen aber erfolgt in zweierlei Richtung: erstens muss die Hypothese dem Erklärungszwecke, um dessen Willen sie aufgestellt wird, vollkommen genügen, und zweitens darf sie keinem als gesichert zu betrachtenden Satze widersprechen, sie muss sich in das System der vorhandenen Erkenntnisse harmonisch einfügen.

Die Logik, welche das Induktionsproblem behandelt, wird also zu untersuchen haben, ob und in wie weit der allgemeine Induktionsobersatz diesen beiden Bedingungen entspricht, in der Erörterung der zweiten aber muss sie, wie nunmehr zu zeigen, Stellung nehmen zu den Problemen der sogenannten Erkenntnistheorie. Wir behaupten, der allgemeine Induktionsobersatz und vor allem sein wichtigster Teilsatz, der Kausal-

satz, verträgt sich nur mit einem einzigen der erkenntnistheoretischen Standpunkte, er passt nur zu einem realistischen Denken, zum Realismus.

Die überlieferten erkenntnistheoretischen Standpunkte sind vor allem charakterisiert durch die Antwort, welche sie auf folgende zwei Fragen geben. Erste Frage: Ist die menschliche Erkenntnis beschränkt auf die Welt des Bewusstseins oder kann sie darüber hinausgehen? Zweite Frage: Giebt es ausser der Welt des Bewusstseins noch eine andere, die sogenannte Aussenwelt, oder ist das, was der naive Mensch für die Aussenwelt hält, vielmehr nur ein Teil der Welt des Bewusstseins?

Auf jede der beiden Fragen sind zunächst zwei Antworten möglich, eine bejahende und eine verneinende, so dass sich aus deren Kombination rein schematisch vier verschiedene erkenntnistheoretische Standpunkte ergeben würden mit folgenden Behauptungen. Erster Standpunkt: Es existiert eine Aussenwelt und sie ist erkennbar, denn die Erkenntnis ist nicht auf die Welt des Bewusstseins beschränkt. Zweiter Standpunkt: Es existiert eine Aussenwelt, aber sie ist unerkennbar, die Erkenntnis ist auf die Welt des Bewusstseins beschränkt. Dritter Standpunkt: Es existiert keine Aussenwelt, und die Erkenntnis ist auf die Innenwelt beschränkt. Vierter Standpunkt: Es existiert keine Aussenwelt, und die Erkenntnis ist nicht auf die Welt des Bewusstseins beschränkt.

Diese vier möglichen Standpunkte haben es aber nicht alle zu gleicher Bedeutung in der philosophischen Welt gebracht. Nur die drei ersten sind als selbständige Systeme ausgebildet worden; wir nennen sie, gemäss dem jetzt fast allgemein üblichen Sprachgebrauch, den ersten den des Realismus, den zweiten den des Phänomenalismus, den dritten den des Conscientialismus. Der vierte ist wohl deshalb nicht zu rechtem Ansehen gekommen, weil er sehr unpraktisch ist, oder doch wenigstens scheint. Wozu soll uns eine Erkenntnis dienen, die über die Welt des Bewusstseins hinausgeht, wenn es keine andere Welt giebt als diese? So ganz verächtlich ist nun dieser Standpunkt aber doch nicht; es dürfte sich sogar bei näherem Zusehen zeigen, dass er vor allem in Hin-

sicht auf logische Unanfechtbarkeit manches vor einem Teil der übrigen voraus hat; er sei deshalb hier mit aufgeführt!

Welchen Wert man nun aber auch den einzelnen Standpunkten von anderen, etwa solchen formal logischen Gesichtspunkten aus beilegen will, vom Gesichtspunkt der induktiven Logik aus ist nur einer derselben brauchbar, der des Realismus.

Unumgängliche — wenn auch nicht hinreichende — Voraussetzung für die Giltigkeit des allgemeinen Induktionsobersatzes oder seines wichtigsten Teilsatzes, des Kausalsatzes, ist, dass eine erkennbare Welt ausserhalb des Bewusstseins existiert. Denn gäbe es nur eine Welt des Bewusstseins, so wäre der Kausalsatz sicher falsch.

Der Kausalsatz sagt aus, dass ein jedes Ding der Wirklichkeit (genauer jede Veränderung) eine Ursache habe, d. h. dass es nach einer festen Regel auf ein anderes Ding (eine andere Veränderung) folge, oder überhaupt in seinem Auftreten mit demselben nach einer bestimmten Regel verknüpft sei. In der Welt des Bewusstseins aber giebt es unendlich viele Dinge, für die kein anderes Ding der Bewusstseinswelt, kein anderer Bewusstseinsinhalt gefunden werden kann, auf den sie nach einer festen Regel folgten. So sind die sogenannten äusseren Wahrnehmungen alle derart beschaffen, dass sie ihre Ursache nicht in einem Bewusstseinsinhalt haben können.

Das Geräusch eines Wagens, das plötzlich störend in unsere Überlegungen hineinlärmt, lässt sich nicht durch eine Regel mit diesen Überlegungen verbinden, so dass es in ihnen seine Ursache finden könnte. Der plötzliche Anblick des Freundes, der uns durch seinen Besuch überrascht, ist nicht durch unsere Bewusstseinsinhalte vorbereitet, nicht von ihnen bedingt. Das Überraschende all solcher plötzlichen Wahrnehmungen ist ja ein deutliches Zeichen dafür, dass in unserm Bewusstsein nichts vorhanden war, das das Eintreten derselben erwarten liess, d. h. aber, dass diese Wahrnehmungen durch keine Regel mit den Inhalten des Bewusstseins verbunden waren.

Nicht nur aber von überraschenden Wahrnehmungen gilt, dass ihre Ursachen nicht im Bewusstsein liegen, es gilt für jede Wahrnehmung. Gehe ich etwa um 12 Uhr mittags auf den Markt, so sehe ich eine wirre Menge von Menschen aller

Art, die aus den Fabriken und Geschäften nach Hause strömen, ich erhalte Wahrnehmungen ganz bestimmter Gegenstände; gehe ich aber eine halbe Stunde früher dorthin oder wäre ich eine halbe Stunde früher ebendorthin gegangen, vielleicht ohne mir des Zeitunterschiedes bewusst zu sein, so hätte ich, obgleich mein Bewusstseinsinhalt infolge des mangelnden Zeitbewusstseins genau der gleiche sein könnte wie im ersten Fall, gänzlich andere und auch andersartige Wahrnehmungen gehabt: keine Menschenmassen, nur die im Verhältnis zu diesen wenigen, welche immer das Bild des Marktes beleben. In meinem Bewusstsein liegt auch hier nicht die Bedingung für den Unterschied der Wahrnehmungen.

Selbst aber in dem Fall, dass wir eine bestimmte Wahrnehmung erwarten, also die Möglichkeit wenigstens der Bedingung der Wahrnehmung durch unser Bewusstsein vorhanden ist, gerade in diesem Fall sind wir uns deutlich bewusst, dass unsere Erwartung nicht die Wahrnehmung schon bedingt, wir wissen, dass die Wahrnehmung unsere Erwartung täuschen kann. Der beste Beweis dafür ist, dass wir diejenigen Fälle als anormal herausheben und unterscheiden, in denen die Wahrnehmung subjektiv bedingt ist; wir nennen sie ja dann auch nicht Wahrnehmung, sondern Halluzination.

Lückenhaft ist der Bewusstseinszusammenhang aber nicht nur auf dem Gebiete der Wahrnehmungen, sondern allgemein im Gebiet der Vorstellungen, ja wohl auch im Gebiet der Gefühle und Wollungen: es ist Grund zu der Annahme vorhanden, dass es überhaupt keinen Kausalzusammenhang innerhalb der blossen Bewusstseinsinhalte giebt. Es sei darauf hingewiesen, dass Erkenntnisse, nach denen wir lange vergeblich gesucht haben, sich oft plötzlich von selbst einstellen, wo unsere Gedanken auf etwas ganz anderes gerichtet waren, dass Gefühle, Stimmungen den Menschen überfallen, ohne dass er sich Rechenschaft zu geben vermöchte über ihren Ursprung, dass Wollungen, Willenserregungen in ihm aufsteigen, über die er sich selbst wundern muss, die gar nicht zu dem bisherigen Bestande seines Bewusstseins passen.

Eine vollständige Erörterung dieser Frage aber erübrigt sich an diesem Orte. Es genügt der Nachweis, dass einzelne psychische Inhalte oder Vorgänge, etwa die überraschenden

Wahrnehmungen, nicht kausal aus den ihnen vorhergehenden Bewusstseinsinhalten oder Vorgängen abgeleitet werden können. Denn damit ist sichergestellt, dass die Welt der Bewusstseinsinhalte für sich keinen geschlossenen Kausalzusammenhang darstellt, dass der Kausalsatz und damit auch der allgemeine Induktionsobersatz sicher falsch wären, wenn es keine Aussenwelt gäbe.

§ 2. Der Zusammenhang des Kausalgedankens oder der Induktion überhaupt mit dem Gedanken des Realismus ist also zunächst der, dass der Zweifel an der Aussenwelt notwendig zum Zweifel an der Kausalität, an der Möglichkeit der Induktion führt. Der Zusammenhang ist aber noch weit inniger.

Die Annahme einer erkennbaren Aussenwelt ist Voraussetzung für die Induktion, weil sie selbst einen Teil, und zwar den wichtigsten und umfänglichsten der im allgemeinen Induktionsobersatz liegenden Hypothesen ausmacht. Die Dinge der Aussenwelt sind ja nicht nur die eigentlichen Träger der kausalen Beziehungen, auf sie beziehen sich fast ausschliesslich die Aussagen über regelmässige Zusammenhänge überhaupt. Es giebt gewiss einzelne Sätze von allgemeinen Zusammenhängen psychischer Inhalte, die wenigstens diskutierbar sind, so etwa der Satz, dass keine Vorstellung ohne Gefühlston, kein Gefühl ohne begleitende Vorstellung auftritt. Was besagen aber diese wenigen, noch dazu höchst zweifelhaften psychischen Regelmässigkeiten gegenüber der Fülle von konstanten Verhältnissen, wie sie dem Laien und dem Wissenschaftler immer massenhafter in der Aussenwelt entgegentreten? Die Annahmen, die sich auf die Aussenwelt beziehen, sind daher nicht vollständig, aber nahezu identisch mit der Gesamtheit der induktiven Annahmen überhaupt; und wir können somit sagen, nicht nur führt Zweifel an der Aussenwelt zum Zweifel an der Induktion, sondern soweit Zweifel an der Strenge der induktiven Sätze besteht, soweit muss im wesentlichen auch Zweifel an der Aussenwelt bestehen.

Der Zweifel an der Aussenwelt steht wesentlich auf gleicher Stufe wie der Zweifel an der Induktion, an der Kausalität. Wenn ich annehme, dass ausnahmsweise die Wahrnehmung $\alpha$ keine Ursache gehabt habe, oder dass ein

Diamant ausnahmsweise von einem Stücke Glas geritzt worden sei, dann habe ich mit dieser Annahme zugleich eine Lücke in die Aussenwelt gerissen: die Aussenwelt ist verringert worden um das Element $a$, welches Ursache der Wahrnehmung $a$ ist, und um einen Inhalt 'Härte = 10', welcher sonst stets dem Diamant genannten als Merkmal zuzukommen pflegte. Und gehe ich mit solchen Annahmen weiter, so sieht man leicht, dass wesentlich in demselben Masse, als Ausnahmen von den Naturgesetzen zugelassen werden, auch Lücken in der Aussenwelt entstehen, bis endlich mit Aufhebung des gesamten Kausalzusammenhanges, aller Regelmässigkeit, auch die gesamte Aussenwelt verschwunden ist, während die Welt des Bewusstseins im wesentlichen ungeändert bleiben würde.

Die Hauptmasse aller wissenschaftlichen Induktionen also bezieht sich auf die Aussenwelt; umgekehrt ist aber auch das, was der naive Mensch als seine 'Erfahrung', sein 'Wissen' von der Aussenwelt bezeichnet, genau besehen nichts anderes als eine Reihe von Induktionen, die, wenn auch nicht in Schärfe und Genauigkeit, so doch nach ihrer Tragweite, ihrer Bedeutung einfach mit einem Teile jener wissenschaftlichen Induktionen zusammenfallen.

Auch die Weltauffassung des naiven Menschen, die ganz alltägliche, die jeder hat, die jeder braucht, um sich nur in seinen eigenen vier Pfählen zurecht zu finden, arbeitet mit Induktionen und unbeweisbaren Hypothesen, genau wie die Naturwissenschaft auch; der Unterschied ist nur der, dass der Wissenschaftler sich über den hypothetischen Charakter seiner Voraussetzungen, und darum seiner Wissenschaft überhaupt klar ist, oder wenigstens zur Klarheit zu gelangen sucht, während der naive Mensch sich in den Glauben wiegt, das thatsächlich nur induktiv Erschlossene in seinem Weltbilde sei in demselben Sinne unmittelbare 'Erfahrung' wie das, was ihm doch allein thatsächlich gegeben ist. Der naive Mensch zweifelt nicht daran, dass das Haus, welches er bewohnt, auch dann noch existiert, wenn er es nicht mehr sieht, also etwa in der Nacht, und dass es dann auch in derselben Weise existiert, genau so aussieht, wie da, wo er eine Wahrnehmung von ihm hat. Das ganze Haus in seinem ununter-

brochenen Dasein ist ihm eine 'Erfahrung', nicht bloss das 'wahrgenommene Haus' oder das 'Haus als Wahrnehmungsinhalt'.

Und weiter, am Wahrnehmungsinhalt 'Haus' ist ihm nicht nur das, was er thatsächlich wahrnimmt, ein 'wahrgenommenes', ein erfahrenes, sondern das ganze Haus, oder besser das Haus selbst als Ding der Aussenwelt ist ihm in der Wahrnehmung 'unmittelbar gegeben'; die Wahrnehmung erfasst die Aussenwelt, so wie sie an sich ist.

Der Wissenschaftler weiss — oder wenigstens sollte er es wissen —, dass in der Gesichtswahrnehmung des Hauses etwa nur ein perspektivisches Bild 'unmittelbar gegeben' ist, dass von den vier Wänden desselben höchstens drei zum Wahrnehmungsinhalt gehören können, dass die Farben dieses Inhaltes nur etwas subjektives, psychisches sind, dass der ganze gegebene Inhalt überhaupt eine Halluzination sein kann, allein abhängig von bestimmten Änderungen des Gehirns, dass daher auch in der unmittelbaren Wahrnehmung des Hauses zu dem thatsächlich Gegebenen sehr viel hinzugedacht wird, dass vor allem das 'Aussenweltliche' am Hause nicht zur unmittelbaren Erfahrung gehört, sondern hypothetischer Natur ist. All dies Hypothetische nun, was in den sogenannten Erfahrungen der naiven Menschen von der Aussenwelt neben dem thatsächlich Gegebenen enthalten ist, ist von ihm zu diesem Gegebenen hinzugefügt worden auf Grund seiner 'Erfahrung': er weiss, dass er als normaler Mensch keine Halluzinationen hat, dass die Farben, so wie er sie wahrnimmt, auch von anderen wahrgenommen werden, sofern diese ebenso 'normal' sind wie er selbst; er weiss, dass sein Haus nicht bloss drei, sondern vier Wände hat, sein Gehirn überhebt ihn sogar der Arbeit, durch ein Schlussverfahren im klaren Lichte des Bewusstseins aus dem perspektivischen Wahrnehmungsbilde die objektive Gestalt des wahrgenommenen Dinges abzuleiten, das Perspektivische des Bildes wird von ihm überhaupt kaum beachtet; er weiss, dass das Haus von anderen gesehen wurde, als er es nicht sah, dass er es immer hätte sehen können, so lange er wollte, dass daher wohl das Wahrnehmen des Hauses von seinen Augen abhängt, nicht aber dessen Existenz.

Auf 'Erfahrung' also stützt sich das Wissen des naiven

Menschen von der Aussenwelt, aber immer bleibt es ein Wissen von mehr als blossen Erfahrungen, und darum ist es ein induktives, ein hypothetisches Wissen, ein Wissen, das nichts weniger als selbstverständlich ist, und darum wie alles induktive Wissen Gegenstand wissenschaftlicher Prüfung werden darf.

Es kommt hinzu, dass das Wissen, das jeder Mensch von der Aussenwelt zu haben meint, das daher auch der Philosoph hat, wenn er anfängt über die Möglichkeit solchen Wissens nachzudenken, sich bei näherem Zusehen als mit mancherlei Unklarheiten behaftet erweist. Dem naiven Menschen ist der Wahrnehmungsinhalt etwas objektives; was ist er aber, wenn die Wahrnehmung trügt? Die Wahrnehmung zeigt ihren Inhalt als etwas gegenständliches, vom Subjekt getrenntes, aber auch der Traum, die Halluzination zeigen ihre Inhalte so, obgleich diese 'subjektiv' genannt werden; wo liegt da der Unterschied? Die Grösse des Gegenstandes ändert sich mit der Entfernung des wahrnehmenden Auges; welches ist da die richtige, die absolute Grösse? Giebt es überhaupt eine solche? Und so kann man fortfragen; der naive Mensch weiss keine Antwort, ja selbst die Wissenschaft hat noch keine gefunden, die sich allgemeinen Beifalls erfreute.

Bedingungslose Voraussetzung für alles wissenschaftliche Denken kann daher der Standpunkt des naiven Menschen auf keinen Fall sein oder werden; jene Unklarheiten verlangen eine wissenschaftliche Bearbeitung.

Nun könnte man freilich sagen, das alles sind Einzelheiten, die allgemeine Behauptung des naiven Realismus dagegen, dass es überhaupt etwas ausser unseren psychischen Zuständen und Vorgängen giebt, und dass dies Etwas auch irgendwie erkennbar ist, wird durch jene Unklarheiten in keiner Weise betroffen, er darf darum als natürlichster und einfachster Standpunkt das Recht beanspruchen, auch ohne Beweis angenommen zu werden, nämlich so lange, als nichts entscheidendes gegen ihn vorgebracht werden kann.

Der methodologische Grundgedanke dieser Argumentation ist zweifellos von ausserordentlicher Bedeutung für allen wissenschaftlichen Betrieb. Aber ob er hier angewandt werden kann, das ist doch erst noch auszumachen. Wir werden

weiter unten noch die Überlegungen kennen lernen, die aus ganz allgemeinen Prinzipien einen Einspruch schon gegen den blossen Begriff einer erkennbaren Aussenwelt herleiten. Hier möchten wir nur darauf aufmerksam machen, dass selbst die sogenannte Natürlichkeit und Einfachheit des realistischen Standpunktes etwas ist, was doch wenigstens deutlich gemacht werden muss. Der Sinn des einfach und natürlich ist durchaus nicht immer derselbe. Ein Schluss etwa ist natürlich und einfach, weil er sich ungezwungen aus den Vordersätzen ergiebt; bei einem anderen Satze aber genügt das ungezwungene und leicht verständliche noch nicht, um die Beilegung der Charaktere 'natürlich' und 'einfach' zu rechtfertigen. Sonst müsste alles leicht verständliche auch schon als das natürliche angenommen werden

In der höheren Mathematik, etwa der Mengenlehre sucht man einen möglichst natürlichen und einfachen Ausgangspunkt, das heisst einen Ausgangspunkt, der eine möglichst einfache Ableitung aller übrigen Sätze ermöglicht und alle zusammen in ein System zu bringen gestattet, das der Natur des Gegenstandes möglichst angepasst ist, die natürlichen Zusammenhänge möglichst klar hervortreten lässt — so verfahren alle Wissenschaften, dass aber jede, also auch die Mengenlehre etwa deshalb von „leicht verständlichen" Sätzen ausgehen müsse, wird niemand behaupten. Es ist vielmehr nur allzu gewiss, dass es in den meisten Fällen eine sehr schwierige Sache ist, den 'natürlichen' Ausgangspunkt für eine Untersuchung, für eine Wissenschaft zu gewinnen.

In welchem Sinne soll nun der Realismus der 'natürliche' Standpunkt sein? Wir hören wohl die Antwort: der Standpunkt des naiven Realismus ist dem Menschen so natürlich, dass er ihn thatsächlich überhaupt nicht verlassen kann. Also eine natürliche Notwendigkeit für alles Denken soll er sein; aber ist das wahr?

Es giebt doch gerade in der neueren Zeit wieder umfangreiche Versuche, ganze Wissenschaften in antirealistischem Sinne durchzuführen; auf keinen Fall ist für den Menschen die Annahme der Aussenwelt etwas denknotwendiges.

Über die genauere Bestimmung und Klärung von Einzelheiten in der Gesamtannahme des Realismus hinaus besteht

daher für den Wissenschaftler zum mindesten noch die Aufgabe, genauer darzulegen, in welchem Sinne und warum dieser Standpunkt so natürlich ist, um ohne weiteren Beweis angenommen zu werden.

Der Standpunkt des naiven Realismus ist also mit gewissen Unklarheiten, vielleicht Widersprüchen behaftet, die es unmöglich machen, ihn ohne weitere Prüfung in die Wissenschaft herüber zu nehmen; der Realismus überhaupt aber ist eine induktive, daher hypothetische Behauptung, deren Natur zu untersuchen auch dann eine wissenschaftliche Aufgabe bleiben würde, wenn gegen ihre Berechtigung keinerlei Bedenken erhoben werden könnten.

Dass diese Untersuchung dann der Logik zuzuweisen ist, als der Wissenschaft, welche sich vor allen anderen mit dem Induktionsproblem beschäftigt, ergiebt sich aus dem Gesagten von selbst.

II. Abschnitt.

# Der Realismus in der antirealistischen Philosophie.

§ 1. Der Standpunkt des naiven Realismus ist der verbreitetste philosophische Standpunkt überhaupt, wenn man nämlich auch den Standpunkt des naiven Menschen als einen philosophischen anerkennen will; als Standpunkt von Philosophen im engeren Sinne aber ist er in einer sehr merkwürdigen Weise beschränkt. Seine philosophischen Anhänger, die Empiriokriticisten, behaupten zwar, kein Mensch, auch der Philosoph nicht, könne ihn thatsächlich verlassen, ausser in Gedanken, aber es muss zugegeben werden, dass er thatsächlich oft genug — und wie wir noch sehen werden, nicht zum wenigsten von Avenarius und seiner Schule selbst — verlassen worden ist. In gewissem Sinne indessen liegt der Behauptung der Empiriokriticisten doch etwas Wahres zu Grunde. Der Standpunkt des Realismus kann wohl einmal thatsächlich verlassen werden, aber niemals auf die Dauer. Nicht nur, dass der Mann, der in der Theorie Antirealist zu sein behauptet, in der Praxis durchaus der gewohnten Weise des realistischen Denkens folgt, — dieser Widerspruch ist zum Teil nur scheinbar; — und nicht nur, dass der erkenntnistheoretisch sich unbezwinglich dünkende Solipsist offen erklärt, eben der theoretisch unwiderlegliche Solipsismus sei praktisch einfach Unsinn, — ein Widerspruch, bei dem man sich unmöglich beruhigen kann; — sondern in den theoretischen Auseinandersetzungen selbst scheint es das unentrinnbare Schicksal aller prinzipiellen Antirealisten, nicht nur hier und da infolge

gelegentlicher Unachtsamkeit, sondern mit absoluter Regelmässigkeit an bestimmten Punkten in das Fahrwasser des Realismus hinein zu steuern, meist freilich ebenfalls, ohne ein klares Bewusstsein davon zu haben.

Gerade hierin zeigt sich die eigentümliche Kraft des realistischen Gedankens, dass er unbezwinglich in der Tiefe des menschlichen Denkens weiterwirkt, dessen Gesamtrichtung bestimmend, auch wenn an der Oberfläche entgegengesetzte Strömungen den Sieg davon getragen haben.

Es ist merkwürdig, der logische Zusammenhang des Kausalgedankens und der realistischen Weltauffassung ist so einfach, und doch hat man erst in den letzten Jahrzehnten ernstlicher daran gedacht, von der weniger bestrittenen Voraussetzung eines lückenlosen oder wenigstens ausgedehnteren Kausalzusammenhanges aus die heisser umstrittene Frage des Realismus zu entscheiden. Eduard von Hartmann scheint der erste gewesen zu sein, der einen ausgiebigen Versuch in dieser Richtung gemacht hat; und weiter merkwürdig, man sollte meinen, der Gedanke, kaum ausgesprochen, hätte zünden müssen, und die veralteten antirealistischen Gedanken auf immer beseitigen — weit gefehlt: einige wenige Nachfolger hat Hartmann wohl gefunden; im übrigen aber gedeiht der Antirealismus üppiger wie zuvor. Er dringt jetzt ein in Wissenschaften, denen man das Wort vom strengen Kausalzusammenhang geradezu zum Sinnspruch geben könnte; er wird verfochten von Logikern in demselben Buche, in dem sie ernsthafte und langwierige Untersuchungen über die Regeln der Induktion anstellen, in dem sie keinen Anstand nehmen, der strengen Allgemeingiltigkeit des Kausalsatzes bedingungslos zuzustimmen.

Unter der Oberfläche aber dieser widerspruchsvollen Aufstellungen und Meinungen arbeitet der realistische Gedanke ruhig weiter, und eben da, wo nicht in mehr oder weniger traditionellen Wendungen über das Kausalproblem gestritten, sondern der Kausalgedanke selber einmal gedacht wird, da stellt sich zugleich auch der unlösbar mit ihm verbundene realistische Gedanke ein, und indem er an die Oberfläche des bewussten Denkens dringt, macht er den innerlich schon vorhandenen Widerspruch auch äusserlich sichtbar.

Wie erklärt sich nun dieser tiefe Zwiespalt im Denken? Das ernsthafte Ausdenken des Kausalgedankens geschieht in realistischem Sinne, in der allgemeinen Reflexion aber über den Kausalgedanken ist das realistische an demselben schon wieder der Aufmerksamkeit entfallen, — so folgt, die Wurzeln des Antirealismus müssen in Gedanken liegen, die keine unmittelbare Beziehung zum Kausalproblem haben.

Eine Übersicht über die wichtigeren diese Frage betreffenden Ausführungen insbesondere der Logiker wird uns in der That zeigen, wie friedlich die antirealistischen Gedanken neben der ausgesponnensten Theorie der Induktion des Kausalsatzes einherlaufen können, wie wenig bisher ein ernsthaftes Zusammendenken jener sogenannten erkenntnistheoretischen und dieser logischen Aufstellungen stattgefunden hat. Es wird so auf der einen Seite deutlicher werden, worin eigentlich die natürliche Kraft des Realismus besteht, auf der anderen, wie wenig dieselbe ausreicht, die prinzipiellen erkenntnistheoretischen Zweifel zu vernichten.

Wie wenig die erkenntnistheoretische Vorentscheidung von den Überlegungen der induktiven Logik angefochten zu werden pflegt, zeigen sogleich diejenigen Philosophen, denen wir die entscheidenden Leistungen für das Induktionsproblem selbst verdanken.

Sowohl Hume, der den Grundgedanken der neuen Wissenschaft zu Tage förderte, wie Stuart Mill, der sie systematisch ausbildete, waren erkenntnistheoretisch Antirealisten, Konscientialisten in unserem Sinne. Besonders bei Hume ist die Inkonsequenz auffallend: er denkt gar nicht daran, dass der entscheidende Beweisgrund gegen die Allgemeingiltigkeit des Kausalsatzes nicht in der Unmöglichkeit, ihn deduktiv oder induktiv zu beweisen, sondern vielmehr in dem Standpunkte liegt, den er selbst einnimmt. Denn wenn wir den Satz auch nicht beweisen können, so kann er doch richtig sein — und Hume giebt ja selbst die Gründe an, die uns veranlassen müssen, ihn für richtig, wenn auch nicht für bewiesen zu halten; — er könnte aber unmöglich richtig sein, wenn Hume Recht hätte und die Wirklichkeit aus nichts als einer Folge von Empfindungen bestände, wenn alles, was wir zur Erkenntnis haben, sich auf 'impressions' und 'ideas' beschränkt. Dann

würden wir nicht einmal behaupten können, dass unsere Erfahrung den Satz wenigstens bestätige.

Bei Stuart Mill liegt es etwas anders: er steht im Grunde auf dem Standpunkte Humes, dass Empfindungen den alleinigen Inhalt der Wirklichkeit ausmachen; die genauere Beschäftigung mit Psychologie und Physik aber hat ihm gezeigt, dass die Gesetze der physischen Welt nicht zusammenfallen mit denen des Geistes, d. h. den Assoziationsgesetzen (vgl. Examination of Sir William Hamiltons philosophy 6th edition S. 264), dass eine Sensation selten durch eine andere Sensation verursacht wird (Ex. S. 237). So sucht er beide Standpunkte zu vereinigen, indem er neben den Sensationen noch Möglichkeiten von solchen (possibilities of sensation) als Bestandteile der Wirklichkeit anerkennt. Schon die Worte zeigen, dass hier eine Unklarheit oder besser eine Unentschiedenheit des Gedankens vorliegt: der Begriff der Möglichkeit lässt sich nicht mit dem der Wirklichkeit vereinigen. Es muss etwas ausser den Sensationen existieren — das zeigen die Naturgesetze —, ein unbekannter Träger von Sensationen aber soll nicht angenommen werden — wohl nach dem Gesetze der Sparsamkeit —, so entsteht der Begriff einer Möglichkeit von Wahrnehmungen, die zur Wirklichkeit gehört, aber doch eigentlich nichts wirklich Existierendes bezeichnet. St. Mill ist daher mit Recht wegen dieses Begriffes angegriffen worden, und seine Verteidigung scheint uns die Unklarheit nicht gehoben zu haben. Einem Kritiker, der ihm vorwirft, dass er nicht beweisen könne, es gäbe wirklich Dinge ausser uns, gesteht er zu: „Ich glaube nicht, dass die Existenz ausserhalb unseres Geistes von irgend etwas, ausgenommen von anderen Geistern, bewiesen werden kann. Aber die permanenten Möglichkeiten sind aussen von uns in dem einzigen Sinne, um den wir uns zu kümmern brauchen; sie werden nicht durch den Geist selbst geschaffen, sondern nur von ihm erkannt“ (Ex. S. 239). Und Ex. S. 260 spricht er von den „Erscheinungen meines eigenen Bewusstseins, welche ich als Körper von anderen Menschen bezeichne“. So sind die dauernden Möglichkeiten von Wahrnehmungen stets in Beziehung zu einem Geiste zu denken, sie existieren in ihm (S. 261).

Demgegenüber genügt die Frage, was die Möglichkeiten

der Wahrnehmung waren, als noch kein Geist existierte, um deutlich zu machen, dass hier ein grosser Widerspruch vorliegt: entweder giebt es einen lückenlosen Kausalzusammenhang in der Natur, dann existieren Dinge oder Inhalte auch ausserhalb jedweden Bewusstseins, sowohl in der Gegenwart, wie in Vergangenheit und Zukunft, oder es giebt Inhalte nur sofern es Geister giebt, dann ist auch keine vollständige Kausalreihe anzuerkennen.

§ 2. Noch schlechter fast als der Konscientialismus kommt der Phänomenalismus mit dem Induktionsprobleme aus. Er leidet ja von vornherein an dem Widerspruche, die Existenz eines Etwas anzunehmen, von dem er doch zugleich behauptet, dass man nichts von ihm wissen könne. Je nach der besonderen Färbung des Standpunktes nun wird mit Anerkennung der Induktion dieser Widerspruch verstärkt oder der oben beim Konscientialismus gerügte hinzugefügt.

Nimmt der Phänomenalist an, dass in der Welt Kausalität bestehe, so muss er entweder zugestehen, dass wir von der Aussenwelt mehr wissen, als das eine, dass es so etwas giebt; wir müssen wissen, dass sie zusammen mit der Welt des Bewusstseins eine lückenlose Folge von Ursachen und Wirkungen bildet; — soviel jedoch kann man als Phänomenalist nicht von der Aussenwelt wissen. Oder aber, er hält sich strenger an sein Programm, bleibt dabei, dass wir von der Aussenwelt nichts wissen — abgesehen von dem, dass sie existiert —, dann gerät er auf dieselben Klippen, an denen der Konscientialismus scheitert. Denn ob ich annehme, es giebt keine Welt ausserhalb des Bewusstseins, oder ob ich nur sage, es giebt wohl eine solche Aussenwelt, aber wir wissen nichts von ihr, unsere Erkenntnis ist auf die Welt des Bewusstseins, die Innenwelt beschränkt, — in beiden Fällen muss ich gleicherweise die Giltigkeit des Kausalsatzes verneinen. Denn da der Kausalsatz nicht a priori gilt, sondern eine auf Erfahrungen begründete Hypothese ist, der Phänomenalismus aber die Möglichkeit einer über die Welt des Bewusstseins hinausgehenden Erkenntnis, Erfahrung verwirft, so muss von diesem Standpunkt aus, weil das Ganze seiner Erfahrungen gegen einen lückenlosen Kausalzusammenhang spricht, auch der Kausalsatz als unbegründet zurück-

gewiesen und sein Gegenteil als durch die Erfahrung bewiesen angenommen werden.

Der strenge Phänomenalismus widerspricht also der Voraussetzung aller Induktion ebenso schroff wie der Konscientialismus. Der Phänomenalismus überhaupt aber ist ein Versuch, zwischen den Extremen des Konscientialismus und des Realismus zu vermitteln; und wie alle vermittelnden Standpunkte hat er zu Zeiten die Majorität für sich: die Mehrzahl der Philosophen nicht nur, sondern aller für erkenntnistheoretische Fragen interessierten Menschen sind Phänomenalisten gewesen, und auch heute noch kann der Phänomenalismus über die grösste Zahl von Anhängern verfügen. Er ist eben vor allem ein praktischer Standpunkt, der die erkenntnistheoretischen und psychologischen Grundlagen des Konscientialismus scheinbar harmonisch mit dem, was der sogenannte gesunde Menschenverstand lehrt, zu vereinigen weiss, und zum letzten nicht zum wenigsten auch noch das Verdienst hat, den Bedürfnissen des Gemütes Rechnung zu tragen, indem er den theologischen oder metaphysischen Spekulationen reichlichen Spielraum gewährt. Dem Charakter eines Vermittlungsstandpunktes ist der Phänomenalismus aber auch darin getreu, dass die Vermittlung, die er erstrebt, an der Oberfläche bleibt: er ist ein äusserliches Konglomerat von Sätzen, die logisch unvereinbar bleiben. Je nach der besonderen Natur des Philosophen oder der Frage, die er behandelt, tritt daher das eine der beiden gegensätzlichen Elemente, das konscientialistische oder das realistische wieder aus der Vereinigung stärker hervor, das letztere aber, mag der Philosoph sonst noch so idealistisch gesinnt sein, stets dann, wenn es sich um kausale Erklärung, wenn es sich um die Giltigkeit des Kausalsatzes handelt.

Für Locke sind die Dinge der Aussenwelt blosse Träger von Ideen, von denen wir nicht wissen, ob sie ausserhalb unseres Geistes überhaupt existieren; wenn aber die Frage nach der kausalen Erklärung der Ideen, der Bewusstseinsinhalte, zur Erörterung steht, dann wird das naturwissenschaftlich-atomistische Weltbild anstandslos anerkannt.

Für die merkwürdige Gestaltung, die Kant dem Phänomenalismus gegeben hat, ist vielleicht nichts so entscheidend gewesen wie die beständige Rücksicht, die dieser Denker seit

seiner Bekanntschaft mit Newtons Werk den allgemeinen Sätzen der Naturwissenschaft und insbesondere dem Kausalsatz widmete. Er war einer der ersten, der es unumwunden aussprach, dass die Gesamtheit der Bewusstseinsinhalte keinen lückenlosen Kausalzusammenhang darstelle, der aus ähnlichen Erwägungen geradezu die Notwendigkeit ableitete, eine Welt ausserhalb des Bewusstseins, eine Welt der Materie, anzunehmen, und wenn er trotzdem diese Welt ausserhalb des Bewusstseins, die physische Welt, wieder in eine Scheinwelt, einen mundus phaenomenon, verwandelte, so machte er sich damit eines Widerspruches schuldig, der ihm schon von seinen ersten Kritikern mit Recht vorgeworfen wurde. Es findet sich eben gerade in seinem philosophischen System jener Gegensatz von konscientialistischen und realistischen Elementen, der für allen Phänomenalismus charakteristisch ist, in einer fast extremen Formulierung; aber bezeichnenderweise tritt die realistische Auffassung gerade da hervor, wo die Allgemeingiltigkeit derjenigen Sätze in Frage steht, die wir heute als Teilsätze des allgemeinen Induktionsobersatzes bezeichnen würden, der von Kant so genannten Analogien der Erfahrung.

Der Lockesche und der Kantische Phänomenalismus sind nun die beiden Hauptmuster, nach denen sich die neueren Ausgestaltungen des Phänomenalismus im wesentlichen gerichtet haben. Nur in einzelnen Dingen sind Veränderungen eingetreten. Wie die heutige Zeit allgemein unter dem Zeichen einer Reaktion gegen den Materialismus steht, der noch vor wenigen Jahrzehnten Miene machte, die Welt des Gedankens sich gänzlich zu unterwerfen, so giebt auch der Phänomenalist seiner Abneigung gegen diese Weltauffassung unzweideutigen Ausdruck: obgleich er eigentlich nicht weiss, wie die Welt, oder die Aussenwelt beschaffen ist, soviel scheint ihm doch sicher zu sein, dass sie nicht atomistisch, nicht materialistisch aufgefasst werden darf.

Überhaupt lässt sich eine stärkere Hinneigung zum schroffen Antirealismus, also zum Konscientialismus, nicht verkennen: offenbar ist der kräftigere, viel konsequentere Konscientialismus — er nennt sich meist Idealismus — im Begriffe, den schwächlichen, vermittelnden Phänomenalismus aus dem Felde zu

schlagen; und es würde ihm zweifellos gelingen, wenn nicht immer wieder das Leben und die Naturwissenschaft ihr Recht verlangten.

Alle Theorien färben sich konscientialistisch, die Erkenntnismöglichkeit der Aussenwelt tritt immer weiter zurück, die Wissenschaften, die sich mit der Aussenwelt befassen, gehen ihres Anspruches verlustig, diese überhaupt nur zum Gegenstande ihrer Urteile machen zu können — trotz alledem, ein instinktives Gefühl, scheint es, verhindert die letzte Konsequenz zu ziehen: man lässt die Naturwissenschaften neben der Psychologie doch weiter bestehn; man wagt sich sogar mit der Hoffnung zu schmeicheln, dass der Versuch, zu einer wissenschaftlichen Auffassung der Welt, auch der Aussenwelt, zu gelangen, vielleicht doch noch einmal zu positiven Ergebnissen führen wird; und vor allem, man fährt fort, der Induktion trotz ihrer für den Phänomenalisten unannehmbaren Forderung, ohne jeden Widerspruch einen Platz im wissenschaftlichen Denken zuzugestehen.

Bei der prinzipiellen Wichtigkeit des Standpunktes, von dem aus wie die Abscheidung der Aussenwelt aus dem Reiche des erkennbaren, so auch die Trennung einer erkenntnistheoretischen Behandlung des Induktionsproblems und der Erkenntnistheorie überhaupt von der Logik noch am plausibelsten erscheinen möchte — denn vom konscientialistischen Standpunkt aus ist die ganze Frage einfach absurd — möge es gestattet sein, auf zwei neuere Ausführungen dieser Gedanken hier kurz einzugehn.

Unter den Sigwart letzthin gewidmeten philosophischen Abhandlungen befindet sich eine Arbeit von H. Maier: „Logik und Erkenntnistheorie". Hier heisst es S. 230: „Wenn es eine transsubjektive Wirklichkeit giebt, der empirischen Untersuchung ist sie jedenfalls verschlossen." Weiter, S. 231: „Sie (die Logik) hat den immanenten Wahrheitsbegriff, der im subjektiven Wahrheitsbewusstsein seinen Ausdruck findet und den Begriff der Erscheinungswirklichkeit, der dem immanenten Wahrheitsbegriff entspricht, festzulegen." Wir haben also hier zunächst einen Antirealismus, zugespitzt auf die Behauptung, dass keine empirische Wissenschaft, daher auch die Logik nicht, mit einer transscendenten Welt, einer Welt jenseits des

Bewusstseins etwas zu thun hat; dann aber werden die engen Schranken der Bewusstseinswelt plötzlich durchbrochen mit dem Begriff der 'Erscheinungswirklichkeit': es wird von den Forschern in allen Gebieten „der Natur" also nicht bloss von Psychologen gesprochen, und Maier fährt fort: „Damit ist sie (die Logik) nicht mehr auf die Sphäre der analytischen Denkakte beschränkt" . . . „Sie zieht vor allem auch die synthetischen Funktionen in den Kreis ihrer Betrachtung, und Begriffe, wie Sein und Existieren, Ding und Eigenschaft, Stoff und Kraft, Ursache und Wirkung, Mittel und Zweck, Raum und Zeit, Geschehen und Veränderung u. s. f., sind in ganz besonderer Weise Objekte logischer Bearbeitung." Nach dem oben Bemerkten brauchen wir nicht zu wiederholen, dass derartige Untersuchungen für einen Standpunkt, von dem alles transsubjektive als unerkennbar gilt, einfach unsinnig sind. Nimmt man einen Kausalzusammenhang an — und das muss Maier thun, da er die Naturwissenschaften anerkennt, — hält man den Begriff des Dinges aufrecht u. s. f., dann muss man über die subjektive Welt hinausgehn.

Es ist ein Beweis für die Kraft des Überlieferten, dass Maier trotzdem daran festhält, die Erscheinungswirklichkeit sei subjektiv; um noch eine Stelle anzuführen, S. 236: „Die Meinung ist von vornherein abzuwehren, als ob es irgendwie gelingen könnte, das Absolute in seiner reinen vom Denken völlig losgelösten Eigenart unmittelbar zu fassen. Ist das Absolute überhaupt erreichbar, so erschliesst es sich nur dem reflektierenden Denken. Und das Kriterium, an dem die Richtigkeit der transscendenten Erkenntnis gemessen werden kann, ist doch zuletzt wieder ein immanenter Zustand dieses Denkens . . ." Wenn wir den merkwürdigen Begriff des Absoluten, dessen Eigenart losgelöst vom Denken nicht erfassbar und doch vielleicht dem reflektierenden Denken zugänglich sein soll, hier unerörtert lassen, die Meinung würde doch wohl sein, dass den Einzelwissenschaften, wie wir sie alle kennen, der Naturwissenschaft u. s. w. lediglich die subjektive Welt des Bewusstseins erreichbar ist; dass aber darüber hinaus eine andere, etwas hypothetische Wissenschaft besteht, die Erkenntnistheorie, welche „zur Wissenschaft von dem absoluten Geltungswert der Erscheinungswirklichkeit wird" (S. 235 f.).

Es ist ein moderner Phänomenalismus, der hier auszugestalten versucht wird, ausgezeichnet durch ein deutlicheres Bewusstsein seiner das Wesen der Wissenschaft treffenden Folgen; die Begriffe aber, mit denen er arbeitet, tragen gar zu deutlich den Stempel der Unfertigkeit, des Widerspruchs an sich. Lassen wir daher noch einen andern Vertreter des Standpunktes zu Worte kommen! Nach B. Erdmann steht den Einzelwissenschaften eine allgemeinere gegenüber, deren Gegenstand die allen Wissenschaften gemeinsamen Voraussetzungen bilden; er bezeichnet dieselbe als Wissenschaftslehre und teilt sie in zwei verschiedene Disciplinen, die Erkenntnistheorie oder Metaphysik und die Logik. Für jede von beiden besteht ein besonderes für sich zu behandelndes Problem, das Erdmann folgendermassen bestimmt. Logik S. 9: „Wir müssen ein gesetzmässig Wirkendes als Seiendes voraussetzen, das von dem vorstellenden Subjekt als solchem unabhängig besteht, ein Transscendentes, und weiter behaupten, dass das Vorgestellte sich auf das Transscendente, das es vorgestellter Weise setzt, beziehe, ihm irgendwie entspreche. Den einzelwissenschaftlichen Urteilen also, deren Gegenstände zuletzt auf solche gegebener Sinnes- oder Selbstwahrnehmung zurückzuführen sind, liegen Urteile zu Grunde, deren Gegenstand das Transscendente ist....“ „Diese Beziehung des Vorgestellten überhaupt auf das Transscendente, die demnach von der Beziehung der einzelwissenschaftlichen Urteile auf das Vorgestellte wohl zu unterscheiden ist....“ „Das erste Problem der Wissenschaftslehre ist demnach: Mit welchem Rechte nehmen wir an, dass sich das Vorgestellte überhaupt auf ein Transscendentes bezieht?“

Die Untersuchung dieser Annahme also ist Aufgabe der Erkenntnistheorie oder Metaphysik. Erdmann fährt fort (S. 11): „Sie (die Metaphysik) scheidet dem entsprechend die theoretische Weltauffassung in zwei Stufen, die einzelwissenschaftliche, auf der jene Annahmen im wesentlichen so unbesehen, wie die praktische Weltanschauung sie liefert, als selbstverständliche erhalten bleiben, und die metaphysische, auf der das gedankliche Gegenstück des Transscendenten allein vollendet werden kann, deren einsame Höhe allerdings für alle absehbare Zeit nur unsichere Standpunkte gewähren wird.“

Das Problem der Logik leitet er dann folgendermassen ab; S. 12: „Wenn alle unsere Urteile zuletzt dem Transscendenten nach der Weise des Denkens entsprechen sollen, so müssen sie vorerst von ihren einzelnen Gegenständen gelten. Diese Gegenstände aber sind nicht das Transscendente als solches, sondern die Gegenstände, die uns ihren Elementen nach in sinnlicher oder Selbstwahrnehmung gegeben werden, d. i. das Vorgestellte, dass sie prädikativ zerlegen."

„Mit welchem Rechte nehmen wir an, dass es möglich sei, giltige Urteile über das Vorgestellte zu fällen?"

Dies also das Programm eines neueren phänomenalistischen Systems!

Der Konscientialismus selbst scheint nicht extremer formuliert werden zu können: über das in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebene, über die Welt der Bewusstseinsinhalte hinaus dringt keine Erkenntnis der Wissenschaften, und gerade derjenigen am wenigsten, die als Naturwissenschaften im gewöhnlichen Sinne des Wortes, d. h. als Wissenschaften von der Aussenwelt, schon in ihrem Begriffe den Anspruch auf Erkenntnis derselben zu tragen scheinen.

Wohl wird von ihnen ständig der Versuch gemacht, Urteile über die Aussenwelt zu gewinnen, ja sie selbst glauben, dass sie mit der Welt des Bewusstseins überhaupt nichts zu thun haben, halten diese vielleicht gar für eine Chimäre: eine ungeheure Selbsttäuschung! — nach der Meinung des Phänomenalisten! Das, was der Naturwissenschaftler für ein Ding der Aussenwelt ansieht, löst sich in letzter Linie auf in Inhalte, die in Sinnes- und Selbstwahrnehmung d. h. als Bewusstseinsinhalte gegeben sind. Nichts lässt sich ersinnen, kein Gegenstand lässt sich denken, der etwas anderes wäre, aus anderen Teilen bestände, als solchen Bewusstseinsinhalten.

In einem verderblichen Zirkel also bewegt sich das Denken des Naturforschers. Der schlecht bekannten, schlecht zu erforschenden Innenwelt glaubt er entgehen und sich unmittelbar der so greifbar vor ihm liegenden Aussenwelt bemächtigen zu können; meint er aber, diese erfasst zu haben, so zerfliesst sie ihm in der Hand wie ein Phantom, und was er als einziges Besitztum zurückbehält, ist ein Stück eben der Innenwelt, von der er nichts wissen wollte.

Eine verzweifelte Sachlage führwahr; doch schon zeigt sich die rettende Hand, freilich eine solche, die es den Naturwissenschaftler schwer ankommen wird zu ergreifen: die der Metaphysik.

Soweit sind die Gedanken streng koncientialistisch gerichtet, jetzt kommt das realistische Element im Phänomenalismus zum Durchbruch: über die Welt des in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebenen hinaus dringt keine Naturwissenschaft überhaupt keine Einzelwissenschaft, aber gänzlich verschlossen ist der menschlichen Erkenntnis die Aussenwelt doch nicht; wenn auch eine sichere Kunde von derselben in absehbarer Zeit nicht zu erreichen sein wird, prinzipiell kann doch die Möglichkeit derselben nicht geleugnet werden: was die Einzelwissenschaften zu leisten nicht im Stande sind, auch das Transscendente in seinem Wesen zu erkennen, das ist Aufgabe der Erkenntnistheorie oder, wie Erdmann mit Recht vorzieht zu sagen, der Metaphysik.

Der alte Widerspruch des Phänomenalismus ist also auch hier nicht überwunden; eigentlich kommen wir mit unserm Denken nicht über die Welt des Bewusstseins hinaus, und was wir für Aussenwelt halten, gehört in Wahrheit zur Innenwelt, trotzdem aber giebt es eine Wissenschaft, der es wenigstens prinzipiell möglich sein soll, dies unmögliche zu vollführen.

Und wenn wir nun fragen, woher dieser widerspruchsvolle realistische Zug, so ist wieder die Antwort: der Kausalgedanke ist unvereinbar mit streng konscientialistischem Standpunkt.

Schon im Zusammenhange des oben angeführten phänomenalistischen Programms stehn einige diesbezügliche Äusserungen. So lesen wir Logik S. 9: „Die Anlayse aller Gegenstände, die uns gegeben werden können, führt zuletzt, wie später im einzelnen deutlich werden wird, auf solche zurück, die uns in der Sinnes- oder in der Selbstwahrnehmung als wirklich gegeben sind. Soll die Wirklichkeit und Beschaffenheit dieser Gegenstände objektiv gewiss, d. i. für alle die gleiche sein, so muss allem Anschein nach ein von dem vorstellenden Subjekt unabhängiges Seiende angenommen werden, dessen Bedingungen bei wiederholter innerlicher oder Selbstwahrnehmung die gleichen sein können. Wir müssen demnach ein gesetzmässig Wirkendes als Seiendes voraussetzen, das von dem

vorstellenden Subjekt als solchem unabhängig besteht, ein Transscendentes" u. s. f.

Ist der Sinn dieser Sätze nicht der, dass die Welt der Bewusstseinsinhalte eine feste Ordnung, eine Gesetzmässigkeit erst erhält durch Beziehung auf eine transscendente Welt, der sie irgendwie entspricht, dass der Bewusstseinswelt selbst also in gewisser Weise der Charakter des ungewissen, unregelmässigen anhaftet? Nur einen Schritt weiter, so würde sich das klare Zugeständnis ergeben: bei der Unregelmässigkeit des Auftretens der Bewusstseinsinhalte ist eine Induktion, die sich lediglich auf die Welt dieser Inhalte beschränken wollte, prinzipiell unmöglich; dann aber würde folgen, die induktiven Wissenschaften, also vor allem die Naturwissenschaften gehen notwendigerweise über die Welt des Bewusstseins hinaus und damit wäre das ganze phänomenalistische Programm aufgehoben.

Es wird aber auch thatsächlich aufgehoben: nicht in dieser programmatischen Erklärung selbst, aber wenige Seiten weiter in einer Ausführung, die Erdmann selbst als ein „Fragment metaphysischer Erwägung" bezeichnet (S. 84), und die folgendes Zugeständnis enthält: S. 83: „Wo von einem Gegenstand die Wirklichkeit ausgesagt wird, ist das sachliche Subjekt dieses Urteils nicht der Gegenstand oder das Vorgestellte als solches, sondern vielmehr das Transscendente, das als die Seinsgrundlage dies Vorgestellten vorausgesetzt wird, in dem Vorgestellten sich darstellt. Das Transscendente soll dabei nicht als das Unerkennbare, nur in einer Grenzvorstellung ohne Wesensbestimmung Erreichbare angenommen werden, sondern seine Transscendenz soll nur in der Unabhängigkeit vom Vorgestelltwerden bestehen. . . . Derjenige Gegenstand wird daher, metaphysisch genommen, Wirklichkeit haben, dem im Transscendenten ein Substrat, oder einfacher, wennschon unsicherer, ein transscendentes Substrat entspricht. Das Kriterium dafür, welchen Gegenständen ein transscendentes Substrat zuzuerkennen ist, besteht darin, dass sie uns unabhängig von unserm Willen gegeben werden, dass also in ihnen sich ein Transscendentes als von uns unabhängig wirksam offenbart" u. s. f.

Dass diese „metaphysische Erwägung" in die Logik aufgenommen ist zur Klärung eines offenbar logischen Problems — der einzelwissenschaftlichen Scheidung der Gegenstände in

reale und ideale (L. S. 81) — müsste an sich als Widerspruch gegen jene fundamentale Trennung von Logik und Metaphysik angerechnet werden; weit deutlicher aber tritt der Widerspruch zu Tage in dem Inhalt der Erwägung selbst.

Kein einzelwissenschaftliches Urteil, hiess es im Programm, richtet sich auf das Transscendente; hier aber erfahren wir, jedes Urteil, in dem Wirklichkeit ausgesagt wird, sagt diese Wirklichkeit aus vom Transscendenten. Da nun eine unendliche Menge von einzelwissenschaftlichen Urteilen Wirklichkeit aussagen, so folgt, dass die Einzelwissenschaften zum Gegenstand bestimmter Urteile doch das Transscendente haben, und, da das Wirkliche überhaupt Gegenstand der naturwissenschaftlichen, der einzelwissenschaftlichen Untersuchung ist, dass die Einzelwissenschaften das Transscendente überhaupt zum Gegenstande ihrer Erkenntnis haben.

Denn dies Zugeständnis, dass Subjekt der Wirklichkeitsurteile das Transscendente ist, führt weit über das übliche phänomenalistische hinaus, dass eine Aussenwelt, eine transscendente Welt als wirklich anzunehmen ist: Subjekt der Wirklichkeitsurteile ist ja nicht die ganze Aussenwelt auf einmal, nicht das Transscendente im allgemeinen, sondern ein durch den Begriff des Subjektes inhaltlich oder sonst wie bestimmtes Stück der transscendenten Welt. Wenn ich dem Mondberge in Afrika Wirklichkeit zu- oder absprеche, so spreche ich nicht der Aussenwelt im allgemeinen Wirklichkeit zu oder ab, sondern dem durch den Begriff 'Mondberg in Afrika' bestimmten Stück derselben.

Es ist die Behauptung aufgestellt worden, dass in allen Urteilen nichts anderes als Wirklichkeit ausgesagt würde; wie es sich damit nun auch verhalten mag, so viel ist sicher, dass ein wesentlicher Teil aller naturwissenschaftlichen Erkenntnisse eben diese Aufgabe hat, bestimmten Inhalten Wirklichkeit zu- oder abzuerkennen, das heisst dann aber, dass durch diese Erkenntnisse die transscendente Wirklichkeit auch inhaltlich bestimmt wird.

In der metaphysischen Erwägung gesteht also Erdmann zu, nicht bloss, dass eine transscendente Welt angenommen werden muss, sondern auch, dass dieselbe durch einzelwissenschaftliche Urteile im einzelnen inhaltlich bestimmt werden kann; sein Phaenomenalismus ist zum vollen Realismus geworden.

Und worauf beruht diese realistische Wendung? Die im Zusammenhang mit dem eben Besprochenen stehenden weiteren Ausführungen, von denen oben einige Sätze angeführt wurden, geben uns Antwort: Das Transscendente ist das, was unabhängig ist vom Vorgestelltwerden, das Transscendente offenbart sich als das von uns, von unserem Willen unabhängig wirksame. Die Gegenstände, denen ein transscendentes Substrat zukommt, 'treten unabhängig von unserm Willen in unser Bewusstsein ein', .... 'und zeigen sich dann unter Umständen ohne unser Zuthun verändert'. (S. 83.)

Als solche Elemente, die ihre Ursache nicht in uns haben, deren Ursache im Transscendenten liegt, erkennt Erdmann zunächst die Wahrnehmungen, dann aber auch andere Vorstellungen, Gefühle, neue Willensregungen. (S. 84.)

Es ist also auch hier der Kausalgedanke, der den Phaenomenalisten zwingt, realistisch zu denken und eine Welt ausserhalb des Bewusstseins, eine transscendente Welt nicht nur als existierend, sondern auch, wie gezeigt wurde, als erkennbar anzunehmen.

Es erübrigt sich, noch mehr Beispiele anzuführen. Weit verbreitet sind ja die konscientialistischen und phaenomenalistischen Gedanken; nicht überall aber ist der Widerspruch der allgemeinen antirealistischen Grundauffassung und der realistischen Behandlung einzelner Probleme gleich deutlich; denn nicht immer bekennt man sich so offen und bewusst zum Konscientialismus oder Phaenomenalismus, ohne damit eine völlige Umwälzung aller bisherigen Wissenschaft zu beabsichtigen. Auf solche Versuche, die Wissenschaft überhaupt in antirealistischem Sinne neu zu gestalten, werden wir erst im nächsten Abschnitt näher eingehen. Hier kam es darauf an, zu zeigen, dass selbst bei starker, im Grunde unbezwinglicher Neigung, die wissenschaftlichen Probleme realistisch zu behandeln, doch ein prinzipiell antirealistischer Standpunkt möglich ist. Dies prinzipielle aber am Antirealismus, wird es nunmehr gelten, von dem weniger wesentlichen und zufälligen zu scheiden.

---

## III. Abschnitt.

# Das allgemeine Transscendenzproblem.

§ 1. Die Frage, die im Mittelpunkte aller erkenntnistheoretischen Untersuchungen von jeher gestanden hat, ist die nach der Aussenwelt; indessen sie erscheint als das erkenntnistheoretische Hauptproblem nur deswegen, weil sie praktisch die grössere Bedeutung beansprucht, und zugleich die Bedingung allgemeiner Verständlichkeit, eine geradezu schlagende Anschaulichkeit, besitzt.

Dem wissenschaftlicher Denkenden aber kann es kaum entgehen, dass sie nicht viel mehr ist als der populäre Ausdruck eines sehr abstrakten Gedankens, eines Gedankens, der sich nicht mehr auf solchen anscheinend greifbaren Gegenstand des Denkens richtet, wie es die Aussenwelt ist, sondern auf das Denken selbst und seinen allgemeinsten Charakter.

Wir haben gesehen, an der entscheidenden Stelle wagt schliesslich kaum ein Philosoph die Existenz der Aussenwelt ernsthaft zu leugnen: die Leugnung würde zu gar zu absurden Konsequenzen führen. Wenn er aber trotz des unzweifelhaftesten Realismus im einzelnen Falle, eben diesen Standpunkt da, wo er allgemein und prinzipiell spricht, abweisen zu müssen meint, so kann dieser so weit verbreitete Widerspruch nur dann seine Erklärung finden, wenn irgend welche natürlichen Schwierigkeiten allgemeiner Natur vorliegen, welche zur prinzipiellen Bekämpfung des Realismus führen, nichts aber zu thun haben mit der Frage nach der Giltigkeit des allgemeinen Induktionsobersatzes, welche stets nur realistisch beantwortet werden kann.

Die prinzipiellen Erörterungen für und wider den Realismus zeigen denn auch, dass die Schwierigkeit nicht in speziellen Fragen des Kausalzusammenhanges und dergleichen zu suchen ist, sondern in einer allgemeinen Eigentümlichkeit des Denkens, in dem, was man Transscendenz nennt oder nennen kann.

Wie ist es möglich, dass ein Gedanke, eine Vorstellung etwas denken, etwas vorstellen kann, das von diesem Gedanken und dieser Vorstellung verschieden ist? Wie ist es möglich, dass die Vorstellung eines ist, und etwas anderes meint? Wie ist es möglich, dass etwas ausserhalb unserer Vorstellung gelegenes in diese Vorstellung hineinzutreten vermag, ohne dadurch selbst zur Vorstellung zu werden? Auch bei dieser Fragestellung drängt sich die Rücksicht auf die Aussenwelt leicht in den Vordergrund, weil die Aussenwelt als ein gänzlich von der Innenwelt verschiedenes angesehen wird, das zudem räumlich ausserhalb derselben zu existieren scheint — wie ist es da möglich, dass so etwas zu einem Stück der Innenwelt werden kann, ohne seinen Charakter völlig aufzugeben?

Offenbar aber besteht diese Schwierigkeit nicht bloss für die Aussenwelt. Ein unzweifelhaftes Element der Innenwelt, das Gefühl, ist doch von der Vorstellung genau so gut geschieden und verschieden, wie irgend ein Bestandteil der Aussenwelt — mit gleichem Recht muss gefragt werden: wie ist es möglich, dass ein Gefühl vorgestellt wird, Inhalt einer Vorstellung wird, in eine Vorstellung eingeht, ohne seine der Vorstellung entgegengesetzten Eigenheiten zu verlieren?

Auch hier aber tritt das eigentümliche des ganzen Gedankens noch nicht in voller Klarheit und Allgemeinheit hervor. Wie die Aussenwelt von der Innenwelt, so ist auch das Gefühl von der Vorstellung, dem Gedanken, deutlich der Art nach verschieden, und die Unmöglichkeit, wie etwas zu einem anderen, von ihm qualitativ verschiedenen werden sollte, ohne seine Eigenart einzubüssen, ist ohne viel Mühe einzusehen. Ein Gefühl kann nicht zu einer Vorstellung werden, ohne das einzubüssen, wodurch es von der Vorstellung verschieden, wodurch es grade als Gefühl charakterisiert ist. Wie aber, wenn nicht ein Gefühl, sondern wieder eine Vorstellung, ein Gedanke gedacht, vorgestellt wird, liegt dann auch noch eine solche Unmöglichkeit vor?

Man möchte wol geneigt sein, hier sogleich mit 'nein' zu antworten; es fehlt ja der qualitative Gegensatz, die Vorstellung kann vorgestellt werden, zu einer neuen Vorstellung werden, ohne ihren Charakter aufzugeben. Aber die Auskunft ist nur scheinbar. Die Vorstellungen haben zwar alle etwas gemeinsames gegenüber den Gefühlen, gegenüber den Dingen der Aussenwelt, sie sind von einer Art, aber das schliesst ja gar nicht aus, dass sich unter ihnen selbst doch wieder unzählige Unterschiede finden. Die Vorstellung a, welche Gegenstand, Inhalt der zweiten Vorstellung b wird, ist dieser doch nicht in allen Punkten gleich, und sofern sie ihr nicht gleich ist, muss sich immer wieder das Bedenken erheben, dass dieses Verschiedene im vorgestelltwerden unweigerlich verloren gehen muss, dass es nicht vorgestellt werden kann. Es würde also einfach von der Art jener beiden Vorstellungen a, b abhängen, in wie weit die eine die andere vorstellen kann und in wie weit nicht; sicherlich aber könnten solche Bestimmungen, die der vorzustellenden Vorstellung ausschliesslich eigen sind wie etwa räumlich-zeitliche Beziehungen, niemals von der vorstellenden Vorstellung so vorgestellt werden, wie sie an sich sind. Die vorzustellende Vorstellung gehöre etwa der Vergangenheit an, die vorstellende der Gegenwart: das Moment der Vergangenheit könnte sich nicht in das der Gegenwart verwandeln, es müsste in einer gegenwärtigen Vorstellung ausfallen; die Vergangenheit also könnte gar nicht in der Gegenwart vorgestellt werden, wie sie an sich ist, und da es doch sicher scheint, dass man nur in der Gegenwart vorstellen kann, so würde die Vergangenheit, die wir doch thatsächlich vorstellen, nicht die Vergangenheit selbst sein, sondern nur eine Erscheinung derselben. Damit werden aber wichtige Elemente der ganzen Vorstellungswelt, die zeitlichen und ähnliche, hinabgedrückt in das Reich des nicht an sich vorstellbaren, auch ein Teil der Vorstellungswelt wird unvorstellbar!

Wie steht es aber mit den Teilen der Vorstellungen, denen genau gleichartiges in anderen Vorstellungen entspricht, die also nicht von dem bisher geltend gemachten Bedenken getroffen werden? Sind diese vorstellbar, denkbar durch andere verwandte Vorstellungen, Gedanken?

Man sieht leicht, welcher allgemeine Gedanke der bisher angeführten Argumentation zu Grunde liegt:

„Wär' nicht das Auge sonnenhaft,
Die Sonne könnt' es nie erblicken."

Dieser uralte Gedanke, dass nur Gleiches durch Gleiches wahrgenommen, vorgestellt, erkannt, gedacht werden kann, spielt nun zwar bei allen Versuchen, antirealistische Weltauffassungen zu begründen, eine gewisse Rolle, aber prinzipiell ist er doch nur in vereinzelten Fällen zur Grundlage eines erkenntnistheoretischen Systems gemacht worden, — und er ist auch nicht sehr geschickt dazu.

Es ist doch weder ein natürlicher, sich von selbst aufdrängender Gedanke, dass ein Gegenstand nur durch etwas ihm gleiches aufgefasst zu werden vermag, noch kann von einem ernstlichen Versuch, ihn zu beweisen, die Rede sein. Dem natürlichen Verstande sind doch die Dinge der Aussenwelt etwas durchaus von den freilich mehr geahnten als deutlich erkannten Denkvorgängen verschiedenes, und da ihm doch die Dinge der Aussenwelt als erkennbar gelten, so ist die einfachste, nächstliegende Folgerung, dass Verschiedenes durch Verschiedenes erkannt, gedacht werden kann.

Zu einem Grundsatz und selbstverständlichen Ausgangspunkt des Denkens ist also jener Satz nichts weniger als geeignet; er muss vielmehr bewiesen werden.

Zu einem Beweise aber sind nur Ansätze gemacht worden, Ansätze, die zugleich zeigen, wie wenig mit dem Satze logisch auszurichten ist.

Der Satz erscheint in Verbindung mit dem allgemeineren, dass die Wirkung der Ursache gleichartig sein müsse: ist das Verhältnis des Erkennens und seines Gegenstandes das von Wirkung und Ursache, so muss gelten, dass der Gegenstand des Erkennens von gleicher Art ist wie das Erkennen, dass die Aussenwelt von der Innenwelt qualitativ nicht verschieden sein kann.

So würde der Beweis vollständig sein; wo er aber in dieser Vollständigkeit auftritt, ist die Tendenz eine andere: bei den Occasionalisten. Der Occasionalist erkennt den Schluss als zwingend an; weil er aber weiss, als sicher voraussetzt, dass

Aussenwelt und Innenwelt qualitativ verschieden sind, so schliesst er umgekehrt, dass mit dem Schlusssatze auch die Praemisse falsch sein muss, dass das Erkennen, das Wahrnehmen nicht in einem kausalen Verhältnis zu seinem Gegenstande stehe.

Nun ist freilich die Annahme, dass nur Gleiches auf Gleiches wirken könne, längst als unhaltbar nachgewiesen und der Rückschluss der Occasionalisten als hinfällig erkannt, aber damit ist zugleich auch der direkte Schluss unmöglich geworden: mag immer das Erkennen kausal mit dem Erkannten zusammenhängen, daraus folgt nichts über ihr qualitatives Verhältnis; der Satz, dass nur Gleiches durch Gleiches erkannt werden kann, ist nicht bewiesen.

Von der Begründung des Satzes im Altertum, wo er zuerst auftaucht, wissen wir nichts rechtes; er erscheint aber in so engem historischen Zusammenhange mit jener Theorie, welche die Wahrnehmungen als Einwirkungen oder als Ausflüsse aus den wahrgenommenen Dingen der Aussenwelt erklärt, dass wohl auch ein logischer Zusammenhang beider angenommen werden darf. Die Schlussreihe, von der der Occasionalismus ausgeht, würde dann auch hier vorliegen, nur dass sie in positivem Sinne benutzt ist.

Der Occasionalist verwirft den Monismus und darum auch die kausale Erklärung der Erkenntnis: Empedokles aber ist wie fast das ganze Altertum monistisch gesinnt: so gelangt er zu einer einfachen und harmonischen Gesamtauffassung: Erkennen (Vorstellung) und Gegenstand des Erkennens (die Aussenwelt) sind ursächlich verknüpft, und qualitativ gleich, so besteht überhaupt kein eigentlicher Unterschied zwischen Innenwelt und Aussenwelt; wie die Welt der Vorstellungen aus der Aussenwelt geborgt erscheint, so finden sich umgekehrt in der Aussenwelt (in der Welt überhaupt) Dinge, die sonst nur der Seele anzugehören schienen: Liebe und Hass.

§ 2. Der Zusammenhang dieser Gedanken ist, wenn durch die angeführte eigentümliche Auffassung des Kausalverhältnisses hergestellt, logisch mangelhaft, aber darum nicht weniger bedeutungsvoll. Wir glauben, um es kurz zu sagen, dass ihnen noch ein andres Prinzip zu Grunde liegt, das dem Urheber derselben vielleicht selbst nicht zum Bewusstsein

gekommen ist, in der Folgezeit aber immer schärfer herausgearbeitet wurde — das eigentliche Prinzip des Antirealismus!

Das antirealistische Denken ist stets auch ein antidualistisches, ein monistisches, und beruht wie dieses auf dem für den Menschen unentbehrlichen Trieb nach Vereinfachung des Weltbildes. Je komplizierter die Welt, um so schwerer kann sich der Mensch darin zurechtfinden, um so leichter kann er zu Grunde gehn; je einfacher die Welt, je mehr Übereinstimmungen sie zeigt, je gleichartiger die Lebensbedingungen, je vertrauter sie dem Menschen sind, um so einfacher, aussichtsreicher gestaltet sich der Kampf mit der Welt, der Daseinskampf. Nichts natürlicher, als dass der Mensch den Wunsch hegt, die Welt möge sich ihm immer einfacher darstellen, immer mehr von den zunächst als gänzlich verschieden auftretenden Teilen derselben möchten sich schliesslich als innerlich ähnlich, gleich offenbaren.

So erregt der dualistische Zwiespalt, der durch die Welt zu gehen scheint, sein natürliches Missfallen: immer wieder wird der Versuch gemacht, diesen Zwiespalt aufzuheben, den Dualismus durch einen Monismus zu ersetzen. Innenwelt und Aussenwelt, die Welt der Geister und die Welt der Körper sollen irgendwie vereinigt werden, das ist der allgemeine Gedanke; zu ihm aber gesellt sich ein besonderer, der gänzlich unabhängig von dem ersten entstehen kann, bald aber in engere Verbindung mit ihm gebracht, als eine Art Teilgedanke erkannt wird. Es ist ein zweiter Dualismus, der Gegensatz von Subjekt und Objekt, von dem Denken als meiner, des Subjekts Thätigkeit und dem durch dies Denken, durch diese Thätigkeit irgendwie betroffenem Gegenstande des Denkens, dem Objekt. Was ist das Denken für eine Thätigkeit? ist es eine solche wie die Thätigkeit des Menschen sonst, sein praktisches, künstlerisches Thun, oder ist es etwas gänzlich anderes? Wie der Mensch sonst ein Ding hernimmt und es nach seinem Gutdünken, nach seinen Zwecken bearbeitet, einen Stoff formt, wie es bei den griechischen Denkern heisst, bearbeitet so das Denken auch seinen Gegenstand, giebt es dem Ungeformten eine Form, die Denkform, so dass nun das geformte etwas anderes ist als das ungeformte, das Ding als gedachtes etwas anderes denn das Ding als ungedachtes? Oder muss das Denken

anders aufgefasst werden als das sonstige Thun, ist der ganze Gegensatz von gedachtem Ding und nichtgedachtem Ding, von Ding als Teil der nichtbewussten Aussenwelt und Ding als Teil der Bewusstseinswelt, als Vorstellung lediglich ein chimärischer? Mannigfache Bedenken sprechen gegen die erstere Auffassung, der Monismus drängt zur zweiten!

Was soll denn ein Denken nützen, das seinen Gegenstand verändert, während es ihn erfassen will und soll, wie er ist? Es ist das oben gegen den Phaenomenalismus Gesagte, was dem strengen, konsequenten Denker diese naive Erkenntnistheorie verleiden muss. Wie viel einfacher, hypothesenfreier, wie viel bequemer und wissenschaftlicher zugleich erscheint die andere Auffassung! Es giebt keinen Unterschied zwischen dem Gedanken und seinem Gegenstand, der Vorstellung und ihrem Inhalt. Das, was im Gedanken, in der Vorstellung vorliegt, das ist ja eben das Objekt selbst, nicht auf dieses richtet sich ein subjektives, der Gedanke, sondern Gedanke und Objekt sind ein und dasselbe. Wie schön passt dies zu dem allgemeinen Monismus! Die Aussenwelt ist nicht getrennt von der Innenwelt, beide gehen in einander über, bilden eine einzige nicht prinzipiell gespaltene Welt, eben weil unser Denken nicht erst von aussen an seinen Gegenstand, das Ding der Aussenwelt, heranzutreten, es zu umfassen, zu formen braucht, sondern dieses Ding selbst ist: die Dinge sind wie sie erscheinen, esse = percipi, Bewusstsein identisch mit Sein!

Man ist gewohnt, diese Lehre, wie sie zuerst von den Sophisten ausgebildet, in neuerer Zeit durch Berkeley glänzend wiederhergestellt wurde, in etwas ungünstigem Lichte zu betrachten. Der Name des Sophisten ist zum Namen geworden für den Verdreher der Wahrheit besonders in sittlichen Angelegenheiten, der Idealismus Berkeleys gilt für einen Skandal der Philosophie und allgemeinen Menschenvernunft. Man muss aber daran denken, dass diejenige Strömung in der modernen Philosophie nicht nur, sondern in der modernen Wissenschaft überhaupt, welche prinzipiell Wissenschaft sein, alles hypothetische, metaphysische ausscheiden will, der moderne Positivismus, nur im Namen von der gekennzeichneten Richtung abweicht. Naturforscher, deren Wissenschaftlichkeit über jeden Zweifel erhaben ist, wie Mach, Avenarius, vertreten

prinzipiell die Behauptung, dass Innenwelt und Aussenwelt nur Ausschnitte einer und derselben Welt sind, dass sie keine anderen qualitativen Unterschiede zeigen, als solche, die sich auch in jeder von beiden für sich betrachtet finden, dass das, was man Empfindung nennt, den einzigen Inhalt nicht nur der geistigen, sondern auch der physischen Welt bildet. Und wenn uns das unsittliche Programm der alten Sophisten τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν gegen den ganzen Standpunkt von vornherein einnehmen sollte, wie es ja thatsächlich der Fall ist, so belehrt uns der moderne Positivist, dass die schlimme Auffassung, die wir von den Sophisten haben, gefälscht sein kann, da wir sie fast nur aus der Darstellung ihrer Widersacher kennen, dass wenigstens die Lehren der Sophisten weit besser geeignet sind, als die ihrer platonischen Gegner, zu einer Grundlage der Moral zu dienen, und dass schliesslich im ungünstigsten Fall aus der sittlichen Minderwertigkeit einer Person nichts gegen die Wahrheit ihrer Lehre gefolgert werden darf. (Vgl. im allgemeinen: E. Laas, Idealismus und Positivismus.)

Dem durch das Alter geheiligten Glauben des naiven Menschen, der Auffassung des Durchschnittswissenschaftlers und Philosophen muss der Sophist und Positivist widersprechen, aber damit widerspricht er nicht der Wahrheit, sondern einem wissenschaftlich unhaltbaren, widerspruchsvollen, daher veralteten, überlebten Gedankensysteme, das sich dem wissenschaftlichen Sinne darstellt als ein Gemenge von metaphysischen Märchen, unbeweisbaren Hypothesen. Inwieweit der moderne Positivist Recht hat, solche streng wissenschaftliche Tendenz den alten Sophisten zuzuschreiben, kann hier dahingestellt bleiben. Sofern der sophistische Gedanke für uns in Betracht kommt, kann er es nur seinem etwaigen rein wissenschaftlichen Gehalt nach und dieser würde zweifellos, das hat Laas richtig gesehen, identisch sein mit dem, was jetzt Positivismus genannt wird.

Halten wir uns daher zunächst an das durch diesen Namen sehr glücklich bezeichnete Gedankensystem. Der Positivismus will die Philosophie sein (Laas, Jd. I. S. 183), „welche keine anderen Grundlagen anerkennt als positive Thatsachen, d. h. äussere und innere Wahrnehmungen; welche von jeder Meinung

fordert, dass sie die Thatsachen, die Erfahrungen nachweise, auf denen sie ruht."

Nur auf positive Thatsachen also will diese Philosophie bauen, nur das unmittelbar in den Wahrnehmungen gegebene, das erfahrbare, will sie als wirklich anerkennen, alle Gedankendinge aber (noumena) aus ihrem Weltbilde streichen.

Ist das nicht ein echt wissenschaftlicher Gedanke? Worauf sonst, wenn nicht auf thatsächliches, kann eine Wissenschaft gebaut werden? Alle Phantasien müssen ausgeschlossen werden, wenn es gilt das wahre Wesen der Welt zu erkennen, denn diese thut dem Menschen nun einmal nicht den Gefallen, sich nach seinen Träumereien und Gedanken zu richten: sie verfolgt ihren eignen Weg.

Methodisch notwendig, absolut unwiderleglich, so stellt sich der Grundsatz der positiven Philosophie dar. Dieser Grundsatz aber ist es, der dem antirealistischen Denken (in unserem Sinne) diejenige Stütze gewährt, die alle anderen bisher angeführten Gedanken nur mehr in Aussicht stellten, als wirklich geben konnten. Denn die unzweifelhafte Grundlage, auf der sich die positive Wissenschaft aufbauen soll, „ein für jeden einzelnen völlig zugänglicher und von jedem controllierbarer Sachverhalt", ist nichts anderes „als die Thatsache, dass Objekte unmittelbar nur bekannt sind als Gegenstände, Inhalte eines Bewusstseins, cui objecta sunt, und Subjekte nur als Beziehungscentren, als der Schauplatz oder die Unterlage von Wahrnehmungs- (und Vorstellungs-) Inhalten, quibus subjecta sunt; dass die uns unmittelbar bekannten Objekte und Subjekte keine „Wesen an sich" sind; dass sie beide nur mit einander existieren, mit einander entstehen und bestehen, an einander „gebunden" (Laas, Jd. I. S. 183).

Ist dieser Satz richtig, giebt es Objekte nur, sofern sie Objekte für ein Subjekt sind, sofern ein Subjekt existiert, dann kann eine Aussenwelt im Sinne des Realismus nicht angenommen werden, denn die Aussenwelt des Realismus soll ja ein Etwas sein, das unabhängig von der Vorstellung, vom vorgestellt werden, existiert, ein Etwas, das nicht immer Objekt für ein Subjekt ist. Es giebt keine Dinge an sich, das heisst Dinge, wie sie wären ohne Beziehung auf ein vorstellendes, erkennendes Subjekt, es giebt nur Erscheinungen; aber diese Erscheinungen

sind keine Erscheinungen von Dingen, die hinter ihnen stünden, sondern sie sind die Dinge selbst: die Dinge sind für ein jedes Subjekt, wie sie ihm erscheinen, denn andere Dinge giebt es nicht.

Ein erhabner Gedanke! Nichts, das dem Subjekt, dem denkenden, vorstellenden Ich unzugänglich wäre, kein Geheimnis, das sich ihm verschlösse, keine rätselhafte jenseitige Welt, die sich seiner Erkenntnis zu entziehen vermöchte! In das Innerste aller Dinge dringt das Ich, nicht durch Zeichen und Merkmale erkennt es symbolisch, sondern das Wesen selbst erfasst es, und alles zieht es vor seinen Richterstuhl, um ihm seinen Wert zu bestimmen!

Das Weltbild, das sich so entrollt, mag die ungewohnten Augen im Anfang wohl noch blenden und schmerzen, aber bald macht sich die Einfachheit und Schönheit desselben wohlthuend geltend. Eine einheitliche Welt nach dem einfachsten Prinzip aufgebaut aus unendlich vielen Systemen gleicher Art, alle mit einer Centralsonne, dem Subjekt, das umgeben ist von Planeten den Objekten, die wieder nach demselben Prinzip Centralglieder neuer Systeme sein können, mit Monden, Trabanten und weiterer Gliederung ins unendliche fort!

Auch ein eigner Name hat sich gefunden für diese Systeme: Avenarius nennt sie Prinzipialkoordinationen: die Koordination von Subjekt und Objekt, von Centralglied und Gegenglied, von Ich und Umgebung ist eine prinzipielle, durchgehende, sie ist „die allgemeinste formale Bestimmung der vollen Erfahrung". (Bemerkungen zum Gegenstande der Psychologie, Vierteljahrsschrift XVIII, S. 408).

Die Fremdartigkeit des ganzen Gedankens, gesteigert durch den neuen Namen, ist aber überhaupt nur scheinbar. Die Systeme von Locke, von Berkeley und Hume und damit die auf ihnen fussende Psychologie, Logik und Erkenntnistheorie der späteren Zeit, was sind sie anderes als besondere Ausgestaltungen desselben Gedankens? Locke spricht nicht von Prinzipialkoordinationen, doch wer vermöchte die Ähnlichkeit, ja die Identität des Gedankens zu verkennen, wenn er im vierten Buche seines Essay aus der Existenz des vorstellenden Ich auch die Existenz des vorgestellten Dinges zu erweisen unternimmt? Eine Übereinstimmung mit dem Positivismus aber findet

sich nicht nur in solcher Einzelsache, sie ist eine grundsätzliche und darum durchgängige. Grade der positivistische Ausgangspunkt, die Besinnung, dass im Durcheinander der Meinungen die Wissenschaft zurückgehen müsse auf etwas von den Meinungen unabhängiges, auf die unmittelbar in den Wahrnehmungen gegebenen Inhalte, die positiven Thatsachen im Gegensatz zu den bestreitbaren Auffassungen, grade dies ist das Prinzip, das Locke an die Spitze seiner Untersuchungen stellt, das ihn selbst, wie er sagt, zur Anstellung derselben getrieben hat.

Alle Erkenntnis führt auf Ideen zurück; alles, was wir von den Gegenständen unserer Erkenntnis haben, sind Ideen, Bewusstseinsinhalte! Etwas anderes als wirklich anzunehmen, etwas, das nicht Idee wäre, sondern ein Ding ausserhalb des Bewusstseins, ist fehlerhaft, unwissenschaftlich, ist Metaphysik! Das ist der Gedanke, wie er mit wachsender Schärfe und Konsequenz von den Nachfolgern Lockes verfochten wird: Esse = percipi heisst es bei Berkeley und ähnlich bei Hume.

Wie der Einschlag realistischer Gedanken in dies konscientialistische Grundsystem immer stärker wird, wie sich grade innerhalb der phänomenalistischen Gesamtauffassung bei der Behandlung gewisser Probleme ein voller Realismus ausbilden kann, ist oben gezeigt worden. Es ist aber auch schon bemerkt worden, dass im Widerspruch mit diesem Realismus im einzelnen, im allgemeinen das Prinzip des Antirealismus festgehalten wird, und dies Prinzip ist dasselbe, wie wir es eben bei den Positivisten kennen gelernt haben.

Kants Erklärungen sind in dieser Hinsicht unmissverständlich: „Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntnis müsse sich nach den Gegenständen richten.“ ... „Man versuche es einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, dass wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntnis richten,“ (Vorrede zur zweiten Ausgabe der Kr. d. r. V.) — das ist im Prinzip doch wohl dasselbe wie des Protagoras *Ἄνθρωπος μέτρον ἁπάντων*!

In den oben angeführten Sätzen von H. Maier tritt das konscientialistische Element deutlich zu Tage. Aber auch der Philosoph, von dessen Lehren diese Sätze wohl im wesentlichen abhängen, Sigwart, der sonst die realistische Tendenz stärker

hervortreten lässt, verrät an vielen Stellen, dass er im Grunde ebenfalls antirealistisch denkt. Hier nur eine Äusserung: „Da wir ... kein einzelnes Seiendes ohne alle Beziehung zu anderem Seienden, zum mindesten zu uns selbst, sofern es unser Objekt ist, vorzustellen vermögen ...“ (Log. I, S. 336/37).

Von B. Erdmann sei folgende Stelle angeführt, die im Zusammenhang mit den oben besprochenen Darlegungen über die Existenzaussagen steht: „Es ist jedoch deutlich, dass diese Unterscheidung (nämlich von realen und idealen Gegenständen) metaphysisch bedenklich ist. Denn die Gegenstände sind Vorgestelltes. Vorgestelltes aber kann unabhängig von seinem Vorgestelltwerden nur wirklich sein, wenn seine Beschaffenheit unabhängig von seinem Ursprung ist, d. i. wenn das Vorstellen das Seiende nachbilden kann wie es ist. Und für unser Denken gesichert kann diese Übereinstimmung nur werden, wenn uns das Seiende als solches auch unabhängig von unserm Vorstellen irgendwie offenbar wird, und der Vorstellungsvorgang der Vergleichung über das Vorgestellte, das uns gegeben ist, hinaus, und in das Seiende, wie es unvorgestellter Weise ist, hineinreicht, unser Vorstellen also sich über seine eigene Grenze hinaus erstreckt.“ (Log. S. 89).

Neben der oben gekennzeichneten Auffassung, für welche das Vorstellen ein qualitatives Nachbilden des Gegenstandes an sich ist, haben wir zuletzt auch hier wieder das Grundargument des Konscientialismus: soll uns das Seiende als solches unabhängig von unserm Vorstellen offenbar werden, so müsste unser Vorstellen sich über seine eigene Grenze hinaus erstrecken!

Den Phänomenalisten gegenüber, die diesen Gedanken wohl prinzipiell anerkennen, sich aber im Drange der Probleme gelegentliche Abweichungen gestatten, diesen gegenüber haben wir nun gerade in der neueren Zeit wieder beachtenswerte Versuche, den Konscientialismus zu einem widerspruchslosen Systeme auszubauen und seine Durchführbarkeit wie im grossen, so auch in der wissenschaftlichen Einzelarbeit zu erproben.

Es sind eben die schon genannten modernen Positivisten und die prinzipiell mit ihnen übereinstimmenden Philosophen der Immanenz, welche mit freilich sehr verschiedenem äusseren

Erfolge an der Ausführung des konscientialistischen Programmes arbeiten.

Fast einander entgegengesetzt freilich erscheinen auf den ersten Blick beide Richtungen: der Positivismus vor allem auf Erforschung der erfahrbaren Inhalte der Natur, auf mathematisch exakte Darstellung der wissenschaftlichen Resultate gerichtet, und in der Sonderrichtung des Avenarius, dem Empiriokritizismus, abgesagter Feind aller Erkenntnistheorie im engeren Sinne, der 'speziellen Erkenntnistheorien', — die immanente Philosophie aber eine rein erkenntnistheoretische Philosophie im alten Sinne, die mit dem Begriffe des erkenntnistheoretischen Ichs und anderen nach Avenarius unhaltbaren Überbleibseln primitiverer Weltbegriffe arbeitet.

Im Prinzip aber stimmen beide Richtungen vollkommen zusammen, wie dies Schuppe, der Führer der immanenten Philosophen in seinem offnen Brief an Avenarius ganz richtig dargelegt hat.

Beide wollen ausgehen vom 'unmittelbar Gegebenen' wie die Immanenten, vom 'Vorgefundenen', wie Avenarius sagt, von dem also, was jeder Mensch anerkennen muss, von einer positiven Thatsache. Und diese positive Thatsache ist für beide dieselbe; die Beschreibung, die sie davon liefern, unterscheidet sich zwar nach dem Grade der Schärfe, nach der Wahl der charakteristischen Ausdrücke, gemeint aber ist von beiden dasselbe. Von Avenarius sei aus dem „Menschlichen Weltbegriff" folgendes angeführt (S. 79 ff.):

„138. Was das von diesem thatsächlichen und unausweichlichen Standpunkte aus Vorgefundene sei, ist wieder mit wenig Worten gesagt: Ich und meine Umgebung."

„144. — Die Erfahrung, welche ich zu beschreiben vermag, umspannt also immer das Ich-Bezeichnete und die Umgebung; das Ich wird immer als ein Umgebenes, der Baum immer als ein Gegenüber des Ich erfahren."

„145. — Wohl wird also im Ich und im Umgebungsbestandteil ein Gegenüber und ein Verschiedenes erfahren; aber sie werden nicht in verschiedener Weise und nicht geschiedener Weise erfahren — wenn sie überhaupt erfahren werden. Das Ich differiert von den Bestandteilen seiner Umgebung wohl durch eine grössere Reichhaltigkeit und Mannigfaltigkeit (so

z. B. durch seine räumlich-zeitliche Beziehung zu Gedanken); aber es unterscheidet sich nicht durch die allgemeine Art, wie die Bestandteile des Ich und diejenigen der Umgebung erfahren werden."

„146. — Namentlich unterscheiden sie sich weder durch den Gegensatz eines Unvermitteltseins und Vermitteltseins, noch auch durch den Gegensatz eines Subjekt- und Objektseins: wohlverstanden, so lange ich den Inhalt meiner Erfahrung nur 'nehme', wie er sich 'giebt', und ihn nur 'beschreibe', wie ich ihn 'vorfinde'."

„147. — Vielmehr: genau so wie in meiner Erfahrung, d. h. in der Erfahrung, der mein Ich zugehört, — genau so also wie in meiner Erfahrung ich bin, ist auch der Baum in meiner Erfahrung. Ich erfahre den Baum in genau demselben Sinne wie mich — als Zugehörige Einer Erfahrung; und wenn ich sage: Ich erfahre den Baum, so soll das nur heissen: eine Erfahrung besteht aus dem einen reichhaltigeren Elementenkomplex 'Ich' und dem anderen weniger reichhaltigen Elementenkomplex 'Baum'."

„148. — Diese Zusammengehörigkeit und Unzertrennlichkeit der Ich-Erfahrung und der Umgebungserfahrung in jeder Erfahrung, welche sich verwirklicht; diese prinzipielle Zuordnung und Gleichwertigkeit beider Erfahrungswerte, indem beides: Ich und Umgebung zu jeder Erfahrung und zwar im selben Sinne gehören; mit einem Wort: diese aller Erfahrung eigentümliche Koordination, in welcher das 'Ich'-Bezeichnete das eine (relativ) konstante Glied, ein Umgebungsbestandteil — z. B. das 'Baum'- oder 'Mitmensch'-Bezeichnete — das andere (relativ) wechselnde Glied bildet, bezeichne ich als die empiriokritische Prinzipialkoordination." (S. 82—84.)

In jeder Erfahrung ist das Ich als 'Centralglied' und ein Umgebungsbestandteil als 'Gegenglied' enthalten, und das Ich ist nichts prinzipiell von der Umgebung, diese nichts vom Ich prinzipiell Verschiedenes; denn die 'Gedanken', die das Ich vorzugsweise charakterisieren, sind von den Sachen, selbst den körperlichen Dingen, wohl verschieden, aber ihnen durchaus vergleichbar: es besteht hier „wohl eine Dualität, aber kein Dualismus im prinzipiellen philosophischen Sinne". (S. 13.)

Und weiter heisst es: „Zu dem Unterschied von Sache und Gedanke ist sodann zu bemerken: Häufig wird in Verbindung mit den Sachen die Bezeichnung 'Wahrnehmung' und in Verbindung mit dem Gedanken die Bezeichnung 'Vorstellung' gebraucht: 'man nimmt einen Baum als Sache wahr' — 'man kann sich alles Mögliche in Gedanken vorstellen'. Vorausgesetzt, dass — so lange sich die Mitmenschen dem als Sache und Gedanke bezeichneten gegenüber nur beschreibend verhalten — diese weiteren Bezeichnungen der Sachen als wahrgenommener oder Wahrnehmungen und der Gedanken als vorgestellter oder Vorstellungen nicht bloss mit anderen Worten dasselbe besagen, sondern überhaupt ein analytisches Merkmal der Sachen und Gedanken betreffen; so scheint dies nur in einer Modifikation der uneigentlichen Gefühle zu bestehen." (Weltbegriff S. 13 u. 14; vgl. auch die Beschreibung des Ich S. 80/81).

Der Gedanke, die Vorstellung, die Wahrnehmung ist also nicht mehr das die Erkenntnis vermittelnde: unmittelbar ist uns die Sache gegeben, nicht anders wie der Gedanke selbst. Ein Gegenstand wird wahrgenommen, ist eine Wahrnehmung, heisst nichts anderes als: in einer Erfahrung findet sich der Gegenstand und zugleich mit ihm, ihn als 'erfahrenes' charakterisierend, ein Komplex von bestimmten uneigentlichen Gefühlen, der Gegenstand aber ist als ein vorgestellter gegeben, wenn er mit einem Komplex von anderen Gefühlen verbunden auftritt.

Die Wahrnehmung, die Vorstellung, sind nicht etwas geistiges, das sich auf den Gegenstand richtet, ihn irgendwie umfasst, ergreift, sie sind selbst Gegenstand, selbst Gegebenes neben ihrem sogenannten Gegenstand.

Die Gesichtswahrnehmungen, die Gehörsempfindungen sind nicht Erscheinungen, Symbole von hinter ihnen stehenden, nicht selbst erfahrbaren Dingen an sich, sondern was in ihnen gegeben ist, thatsächlich vorgefunden wird, die Töne und Farben, das sind die Sachen, die Dinge selbst.

So ist es verständlich wie Avenarius schon in seiner Habilitationsschrift, die nur scheinbar, höchstens in der Tendenz, von den späteren Ausführungen abweichendes bietet, in dem, was Empfindung genannt wird, den Begriff finden konnte, durch welchen alles Existierende seinem Inhalte nach bestimmt wird. Der allgemeinste Weltbegriff ist seinem Inhalte nach

Empfindung, seiner Form nach Bewegung. (Philosophie als Denken der Welt nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses.)

Man muss sich hüten, hier in den Begriff der Empfindung etwas hineinzulegen, was der Psychologe, der Philosoph, welcher nicht auf Avenarius Standpunkt steht, dabei zu denken gewohnt ist: die Empfindung ist nichts subjektives, inneres im Gegensatz zu einem objektiven, äusseren — das wäre phaenomenalistisch oder realistisch gedacht; denn nur wenn es noch etwas jenseits der Empfindung giebt, etwas worauf sie sich bezieht, kann die Empfindung als 'subjektiv', als 'innerlich' bezeichnet werden.

Empfindung heisst soviel wie das 'unmittelbar Gegebene' das 'Vorgefundene', und unmittelbar gegeben ist nicht bloss das subjektive, das psychische, sondern ebensogut das physische, Farben, räumliches, körperliches.

Mit Notwendigkeit ergiebt sich dann die Folgerung, die Avenarius zieht, die aber auch z. B. Mach vertritt: Psychologie und Physik haben in den Empfindungen den gemeinsamen Gegenstand ihrer Untersuchungen. (Vgl. Mach, Beiträge zur Analyse der Empfindungen, und von seinen der Physik gewidmeten Schriften etwa die ersten Seiten des Leitfadens der Physik).

Die Hauptsätze dieser positivistischen Philosophie lauten also: Unmittelbar gegeben ist in jeder Erfahrung das Ich und zugleich seine Umgebung. Beider Unterschied ist nur relativ, nicht absolut, beide sind Empfindungskomplexe und ausserhalb derselben existiert nichts weiteres.

Zu dem ersten Satze sei bemerkt, dass Avenarius zu dem 'Ich-Bezeichneten' neben den Gedanken und Gefühlen auch den Körper des Ich rechnet. (Vgl. z. B. Weltbegriff S. 4). Es hat aber natürlich für die Bestimmung des Inhaltes der Principialkoordination, des Vorgefundenen keine Bedeutung, ob man den Körper des Ich als zum Ich oder als zu seiner Umgebung gehörig bezeichnet.

Behält man dies im Auge, so ergiebt sich die principielle Übereinstimmung dieser Sätze mit denen der immanenten Philosophen ohne weiteres. Die Beispiele seien dem Hauptwerk ihrer Richtung, der Erkenntnistheoretischen Logik Schuppes entnommen.

„Die Existenz des bewussten Ich ist der einzig mögliche Ausgangspunkt". (Logik, S. 63.)

Die Isolierung des Ich als Subjektes aber ist missverständlich; (Logik, S. V): „Ich glaube zu sehen, welches Missverständnis dem erwarteten Widerspruch gegen meine Auffassung ... zu Grunde liegt. So wie es möglich war, die den Raum erfüllenden Qualitäten und den noch leeren Raum wie selbständige Dinge zu denken, weil man heimlich bei einem das andere immer mitdenkt, und deshalb zu verkennen, dass die Unterschiedenen rein abstrakte Elemente sind, wie eben dasselbe bei der Unterscheidung von Stoff und Form stattfand, so auch bei der Unterscheidung von Denken und Sein, von bewusstem Subjekt und dem den Inhalt des Bewusstseins ausmachenden Objekt.... Wenn das auch natürlich zum Bewusstsein gehört, dass ich weiss, dass ich ich bin und somit in diesem Wissen das Ich sich selbst zum Objekte macht..., so ist doch eben, im Sinne der obigen Auseinandersetzung, die hiervon untrennbare Voraussetzung ebenso wichtig, dass der Identificierung eine Unterscheidung vorhergeht, dass das bewusste Ich einen Inhalt seines Bewusstseins hat". (Logik, S. 72—73.)

„Der Charakter des Subjektiven und Objektiven wird innerhalb des Bewusstseinsinhaltes sich als ein materieller Unterschied zeigen. Ob der Bewusstseinsinhalt als solcher subjektiv oder objektiv sei, ist eine Frage, die gar keinen Sinn hat. Die Empfindung also ist als Inhalt des Bewusstseins eines Ich natürlich in diesem Bewusstsein, das Empfundene ist ohne dieses „im Bewusstsein sein, oder Inhalt eines Bewusstseins sein" überhaupt nicht denkbar, ein inhaltsloser Laut, und ein Bewusstsein ist ohne Inhalt, specieller ohne solchen primären Inhalt eines unmittelbar gegebenen ebenso nicht denkbar, ein inhaltsloser Laut ... Im Bewusstsein als sein Inhalt ist nun selbstverständlich die ganze Welt, wie sie leibhaftig im Raume und in der Zeit vor uns steht, und das Wo der einzelnen Empfindung, (als Empfindungsinhalt) ist in Wirklichkeit ganz dort, wo es nach früherer Theorie nur zu sein scheint oder wohin es erst projiciert wird". (Logik, S. 65.)

„Wer aber doch im Ernst die Unentbehrlichkeit und somit die Zugehörigkeit der Dinge in der Aussenwelt zu einem Ich als eine Absurdität belacht, der antworte doch auf die Frage,

ob er ohne Sonne und Mond und alles, was er sinnlich empfindet, wirklich existieren zu können, noch denkbar zu sein meint". (Logik, S. 72.)

Denn die Empfindung, das Bewusstsein als bloss subjektiver Vorgang, als Thätigkeit ohne Gegenstand, als Ich ohne Nichtich ist eine blosse Abstraktion, nichts wirkliches, nichts in der Erfahrung gegebenes: „Wir dürfen nicht ausser Acht lassen, dass das Empfinden als ein Akt des Subjektes entweder heimlich und inkonsequenter Weise gar nicht bloss als solcher, sondern schon wieder mit seinem Inhalt gedacht wird, oder eine reine Abstraktion ist. Dann ist ja klar, dass die Empfindung, in diesem Sinne des subjektiven Empfindens, das nur durch Abstraktion denkbare eine Glied des thatsächlich einen und untrennbaren Ganzen ist. . . ." (Logik, S. 64.)

Man muss zugestehen, diese Ausführungen, zu denen beliebig viele ähnlich lautende gefügt werden könnten, sind nicht immer so unzweideutig als wünschenswert wäre, nicht immer so unmissverständlich wie die des Avenarius etwa. Unglücklich gewählt ist der Ausganspunkt vom Ich: er erinnert zu sehr an ältere, längst als fehlerhaft erkannte Philosophien, er erschwert die Klarlegung des Grundgedankens, dass das subjektive und das objektive, Subjekt und Objekt, Unterschiede innerhalb des Bewusstseins sind, dass das objektive, die Welt, das Nichtich, genau so unmittelbar gegeben ist wie das subjektive, das Ich.

Denn um diesen Gedanken mit dem Ausgangspunkt vom allein primär gegebenen Ich zu vereinigen, müssen zwei Arten des Ich unterschieden werden:

„Wir müssen nun auch den meist übersehenen Unterschied ins Auge fassen zwischen dem ganzen Ich, welches sich seiner bewusst ist, sich in seinem Bewusstseinsinhalt findend, und der von ihm selbst innerhalb seiner selbst vorgenommenen selbstverständlichen, eben den Begriff des Bewusstseins ausmachenden Scheidung seiner als des Subjektes von dem Inhalte, in welchem es sich findet. Dieses Ich als das Subjekt, welches Bewusstseinsinhalt in sich und sich in ihm findet, ist von dem ganzen wirklichen bewussten Ich natürlich nur ein begriffliches Moment, so klar jedoch, dass die Unterscheidung zu übersehen unmöglich ist, und viel eher, unter ihrem Einflusse, das doch ebenso natür-

liche und selbstverständliche Zusammengehören von Subjekt und Objekt übersehen wird." (Logik, S. 74.)

So sonderlich klar ist die Unterscheidung nun wohl doch nicht ausgefallen. Wir glauben aber nicht fehlzugehen, wenn wir folgende Meinung darin finden: Das ganze Ich, das bewusste Ich umfasst alles, es findet als seinen Inhalt subjektives und objektives, es findet sich selbst, das Ich, und es findet das Nichtich vor, beides in gleicher Weise. Das im Gegensatz zum Objektiven, zum Nichtich, stehende subjektive Ich ist also nur ein Teil des ganzen Ich, es ist identisch mit dem abstrakten Ich als dem vom Bewusstseinsinhalt getrennt gedachten zentralen Beziehungspunkt, dem der Bewusstseinsinhalt bewusst ist.

Hierin liegt nun auch etwas von Avenarius' Meinung wirklich verschiedenes. Dieser erinnert in Bezug auf den fraglichen Punkt: „Dass es schon eine Koncession an den Sprachgebrauch ist, wenn gesagt wurde: *ich* finde von dem gewählten Standpunkte aus einen Umgebungsbestandteil vor ... ein Umgebungsbestandteil ist *mein* Vorgefundenes.

Das Ich-Bezeichnete ist selbst nichts anderes als ein Vorgefundenes, und zwar ein im selben Sinn Vorgefundenes wie etwa ein als Baum Bezeichnetes. Nicht also das Ich-Bezeichnete findet den Baum vor, sondern das Ich-Bezeichnete und der Baum sind ganz gleichmässig Inhalt eines und desselben Vorgefundenen." (Weltbegriff, S. 82.)

Das Vorfindende ist nach Schuppe identisch mit einem Teil des Vorgefundenen, oder was dasselbe heisst, innerhalb des Gegebenen, zwischen dem subjektiven und dem objektiven, dem Ich-Bezeichneten und dem Nichtich, besteht eine bestimmte Beziehung, eben die, welche durch das Wort Bewusstsein bezeichnet wird. Nach Avenarius aber besteht zwischen dem Ich-Bezeichneten und dem Umgebungsbestandteil keine andere Beziehung, als die, dass beide stets zusammen den Inhalt einer Erfahrung ausmachen.

Schuppe behauptet also etwas mehr als Avenarius, er vermehrt den Bestand des Vorgefundenen, des Gegebenen um ein Element. So weit muss ein Unterschied anerkannt werden. Fragt man aber nach der Bedeutung desselben für den ganzen Standpunkt, so wird man ihn für nebensächlich erklären müssen.

Denn Schuppe drückt sich so vorsichtig aus über die Art der fraglichen Beziehung, er beschreibt sie eigentlich nur negativ, verwirft ähnlich wie Avenarius selbst bekannte metaphysische Deutungen des 'Bewusstseins', des 'im Bewusstsein habens' und begnügt sich im Grunde mit einem blossen Hinweise darauf als einer Thatsache, die anerkannt aber nicht weiter erklärt werden kann, (vgl. z. B. Logik, S. 74—75) — eine inhaltsschwere metaphysische Behauptung liegt hier nicht vor.

Ihre eigentliche Bedeutung scheint überhaupt nicht so sehr die zu sein, die Beziehung von Ich und Nichtich ihrer Art nach zu bestimmen, sondern vielmehr die Festigkeit und Unzerreissbarkeit dieser Beziehung zu betonen. Das Nichtich ist gegeben als Gegenstand, als Bewusstseinsinhalt des Ich, das heisst schliesslich nichts anderes als was der Positivist ebenfalls sagt: Kein Sein ohne Denken, kein Denken ohne Sein, kein Subjekt ohne Objekt, kein Objekt ohne Subjekt. (vgl. z. B. Logik, S. 82, 86, 87.)

§ 3. In unendlich mannigfaltiger Gestalt also, dem Sinne nach immer ein und derselbe, so durchdringt dieser Satz fast das ganze philosophische Denken vom Altertum an bis zur Gegenwart. Die naive Scheidung des Denkens vom Gedachten, des Gedankens, der Vorstellung von ihrem Gegenstand, führt, sowie sie vom reflektierenden Philosophen erkannt ist, auf die schwierige Frage, wie kommt das so vom Sein getrennte Denken dann doch wieder dazu, das Sein zu erfassen, in sich hineinzuziehen, sich mit ihm wieder zu vereinigen. Mannigfache Lösungsversuche werden angestellt: Denken und Sein sind zwar getrennt, aber von gleicher Art, und Gleiches kann durch Gleiches erkannt werden!

Aber diese Antwort ist selbst nicht viel mehr als eine Frage, und wäre sie auch gesichert, den principiellen Gegensatz von Denken und Sein lässt sie unaufgehoben: ein jedes Ding der Wirklichkeit hat doch seine Individualität, und die kann ihrem Begriff nach nichts gleiches finden, das individuelle Ding spottet einer Erkenntnis, die auf dem Gleichheitsprinzip beruht.

Noch unbefriedigender ist der Versuch, das Denken als formende Thätigkeit zu fassen: die Formung verändert ja den Stoff, und das Sein als gedachtes ist etwas anderes als das

ungedachte. Das Sein selbst bleibt nach wie vor vom Denken getrennt!

Scheint so eine Vereinigung von Denken und Sein, welche das Sein bestehen lässt, wie es an sich ist, undenkbar, ist eine Lösung auf diesem Wege nicht zu finden, so bleibt nur übrig, dass man den Weg überhaupt aufgiebt, den Ausgangspunkt verändert.

Denken und Sein sind überhaupt nicht getrennt, die naive Auffassung ist falsch! Mit einem Schlage ist nun die ganze Schwierigkeit beseitigt, sie war eine selbstgeschaffene, ein metaphysisches Hirngespinst!

Dieser Satz, der eigentliche Grundsatz alles antirealistischen Denkens, ist es daher, mit dem sich der Realismus auseinanderzusetzen hat; aber weit über die Frage nach Existenz und Erkennbarkeit der Aussenwelt hinaus reicht seine Bedeutung: nicht nur die Aussenwelt, sondern alles gedachte ist dem Denken immanent, das als Aussenwelt bezeichnete ist nur eine Art des immanenten; eine allgemeine Behauptung über das Denken also ist in ihm enthalten, und darum gehört er auch in die Wissenschaft hinein, die sich mit den allgemeinen Eigenschaften des Denkens befasst, er ist nicht bloss ein erkenntnistheoretischer, er ist ein logischer Satz.

Schuppe hat daher methodisch vollkommen Recht, wenn er diesen Satz zum Ausgangspunkt seiner Logik nimmt. Umgekehrt aber müssen auch wir, die wir auf dem entgegengesetzten Standpunkt stehn, Recht haben, wenn wir die Widerlegung dieses Satzes für eine Sache der Logik erklären.

Die naive Auffassung soll also gewissermassen wieder zu ihrem Rechte kommen. Aber wenn dieselbe früher als etwas selbstverständliches hingenommen, als der Erklärung oder genaueren Bestimmung nicht bedürftig erachtet wurde, so ist die Sachlage jetzt nach Aufdeckung der in ihr ruhenden Schwierigkeiten eine vollständig andere geworden.

Was selbstverständlich ist oder scheint, hat kein Interesse für den Menschen, es hebt sich nicht ab für sein Bewusstsein, es ist für seine Erkenntnis nicht vorhanden; erst wenn das scheinbar selbstverständliche in Frage gestellt wird, wenn der anfangs gleichgiltig darüber hingleitende Blick stutzt, wenn Staunen und Verwunderung die Seele des Betrachtenden um-

fängt, dann erst erhält es Existenzwert für den Menschen: zwar nicht die objektive Welt, wohl aber die Welt der Erkenntnis hat sich um ein Element vermehrt.

Und weiter, was selbstverständlich ist, bedarf nicht des Beweises. Der Standpunkt, den der naive Mensch einnimmt, braucht für diesen, ja vermag für ihn nicht einmal bewiesen zu werden: der Beweis wäre nichtssagend oder ein Zirkel. Anders, sobald dieser Standpunkt zweifelhaft geworden ist, wenn ein anderer, entgegengesetzter nicht nur denkbar sondern sogar denknotwendig geworden zu sein scheint; dann stellt sich das Bedürfnis ein, beider Wert gegeneinander abzuwägen, genauer zu prüfen, ob der 'selbstverständliche, natürliche' Standpunkt des naiven Menschen wirklich so selbstverständlich ist, wie er sich giebt, überhaupt erst einmal genau festzustellen, was denn eigentlich unter diesem 'selbstverständlichen' Standpunkt zu verstehen ist. Denn nun ergiebt sich, wie oben in anderem Zusammenhange schon kurz dargelegt wurde, dass dieser naive Standpunkt nichts weniger als klar, dass er voll von Unbestimmtheiten ist, an Widersprüchen leidet.

Der Nachweis, dass der Realismus der einzig richtige Standpunkt ist, oder allgemeiner, der Beweis der Transscendenz des Denkens ist daher weder ein überflüssiger Beweis von etwas 'selbstverständlichem', noch ist er eine bloss wissenschaftlich aufgeputzte Wiederholung von etwas allgemein bekanntem.

Solches Urteil ist eben nur verständlich vom Standpunkt des naiven Menschen aus, der noch nicht zur Reflexion über sich selbst, über die Art seines Denkens vorgeschritten ist. Er ist nur der Tendenz nach Realist, aber er kann keine Rechenschaft darüber geben, wodurch sich die nach seiner Meinung doch vom wahrgenommenen Dinge verschiedene Wahrnehmung von diesem Dinge eigentlich unterscheidet. Im Gegenteil, wird ihm die Frage nach diesem Unterschied gestellt, so ist die letzte Antwort, die er von seinem Standpunkte aus finden kann, die, dass kein Unterschied besteht: der naive Realist wird, wenn er nachdenkt, zum Anhänger der antirealistischen, der immanenten Philosophie, oder aber, er bleibt der Tendenz nach Realist, glaubt noch realistisch zu denken, während er sich thatsächlich durch die Identifizierung von

Wahrnehmung, Wahrnehmungsinhalt und wahrgenommenem Ding auf antirealistischen Standpunkt gestellt hat.

Gerade diese letztere Variation ist sehr häufig: nicht nur unwissenschaftliche Menschen, die doch nur selten Verständnis für die ganze Frage haben, sondern vor allem auch berufene wissenschaftliche Vertreter des Realismus — in der Naturwissenschaft — zeigen sich bei genauerer Prüfung als solche verkappten Antirealisten; und derjenige, der den naiven Realismus als wissenschaftlichen Standpunkt überhaupt erst in die Philosophie eingeführt hat, Avenarius, hat mit seiner begrifflichen Klarheit die Unklarheit des Standpunktes nur zu einem deutlichen Widerspruch gesteigert. Er hält sich für einen Realisten, und in realistischem Sinne ist auch sein Hauptwerk, die „Kritik der reinen Erfahrung" geschrieben: die Unterscheidung der psychischen Inhalte, der E-Werte, von den psychischen Inhalten, den R-Werten, im allgemeinen und von den physiologischen im Gehirn gelegenen Bedingungen im besonderen, ist rein naturwissenschaftlich gedacht. Überall aber, wo er auf die eigentlichen 'erkenntnistheoretischen' Fragen eingeht, finden wir, wie oben gezeigt, einen streng konscientialistischen Gedankengang: die naive realistische Annahme, dass die Aussenwelt, überhaupt alle Dinge, dem Menschen unmittelbar gegeben sind, wird antirealistisch gedeutet; die Aussenwelt ist unmittelbar gegeben, aber gegeben als Gegenglied zu einem Centralglied, als Umgebung eines Ich.

So ist nur ein Schritt vom Realismus zu seinem Gegenteil, dem Koncientialismus.

Es scheint vielmehr eine biologisch notwendige Entwicklung zu sein, die vom naiven Realismus erst durch den Konscientialismus und seine mannigfachen Modifikationen hindurch zum wissenschaftlichen Realismus hinführt. Nach einem bekannten Gesetz muss der Mensch in seiner körperlichen Entwicklung in abgekürzter Form dieselben Stufen durchlaufen, die seine Art als Ganzes in ihrer bis zu ihm reichenden Vorgeschichte überwunden hat. Dieser Übereinstimmung der individuellen und der artlichen Entwicklung auf physiologischem Gebiete entspricht bis zu einem gewissen Grade auch eine solche auf geistigem Gebiete. Der einzelne Mensch muss sich von seinem naiven, reflexionslosen, realistischen Standpunkt,

auf dem er sich beim Erwachen des selbständigen Denkens vorfindet, durcharbeiten durch Zweifel und Irrtümer, durch Phaenomenalismuss und Konscientialismus hindurch, wenn er zu einem wissenschaftlich begründeten Realismus gelangen will, in gleicher Weise wie der wissenschaftlich thätige Teil der gesamten (europäischen) Welt sich das Verständnis für diesen Standpunkt erst durch langes Herumschweifen in den Irrgängen des immanenten, konscientialistischen Denkens hat erkaufen müssen.

Ein Unterschied freilich besteht hier gegenüber der physischen Entwicklung: während diese, wie es scheint, ununterbrochen vor sich gegangen ist, wenigstens insoweit, dass bei allen Umwälzungen das Erreichte nie vollständig in Frage gestellt worden ist, dass nicht wieder von vorn angefangen werden musste, so bietet uns die Entwicklung des erkenntnistheoretischen Problems in der occidentalen Welt dasselbe Schauspiel dar wie die der ihr angehörenden Kultur überhaupt: zwei Entwicklungen nach einander, nicht eine.

Im Altertum wurde der Standpunkt des wissenschaftlichen Realismus, so viel wir wissen, zuerst durch Platon (vielleicht schon durch Demokrit) erreicht: Die Sophistik, der antike Konscientialismus, öffnete ihm die Augen für das Eigentümliche, das dem naiven Menschen verborgen in der blossen Thatsache des Denkens gelegen war, er erkannte die Transscendenz des Denkens und ihre Bedeutung.

Seine Leistung aber ist schon von seinem Nachfolger Aristoteles nicht mehr verstanden worden: nur das mangelhafte an der Platonischen Lösung scheint auf ihn gewirkt zu haben, teils seine scharfe Kritik herausfordernd, teils trotz derselben sein eignes Denken, wie das vieler nachfolgender Geschlechter, in die Irre führend.

Den Konscientialismus hatte Platon im wesentlichen vernichtet; den wissenschaftlichen Realismus, den er an seine Stelle setzen wollte, wusste man nicht zu würdigen, so kehrte die Folgezeit zum Standpunkt des naiven Realismus zurück: Die erste Entwicklung war im Sande verlaufen.

In der Neuzeit finden wir wie fast in allen Dingen so auch in Bezug auf das erkenntnistheoretische Problem eine langsamere, aber um so tiefer gehende Bewegung.

Mehrere Jahrhunderte schon hatte die neuere Kultur durchlaufen, da setzte mit den ersten grossen Leistungen der neueren Philosophie auch der Konscientialismus ein: Hobbes und Descartes könnte man noch als naive Realisten bezeichnen; Locke aber ist, wie oben gezeigt wurde, im Prinzip schon positivistischer Konscientialist. Zwei Jahrhunderte hindurch hat sich seine Philosophie behauptet und weiter entwickelt: der moderne Positivismus ist ihre Frucht. Aber unablässig mit ihr ringend, oft in der Seele ein und desselben Denkers, dringen die realistischen Gedanken vor, oft die seltsamsten Verbindungen eingehend mit dem Gegner, doch schliesslich sich immer klarer ihrer Eigenart bewusst werdend. Das Problem des Realismus ist wieder verständlich, in der fernstliegenden Reflexion, zu der das menschliche Denken sich durchringt, im Denken über das Denken selbst, findet es seine Stätte, und dort auch die Mittel zu seiner Lösung.

Und damit erhält die zunächst vielleicht nebensächlich erscheinende Behauptung, dass das Transscendenzproblem ein logisches sei, dass Logik und Erkenntnistheorie nur eine Wissenschaft bilden, nunmehr eine tiefere Bedeutung: wie bei Platon die Frage nach dem Wesen der Episteme, der Wissenschaft, des wahren Urteils, nur eine ist und sein konnte, Logik und Erkenntnistheorie noch nicht getrennt waren, so müssen wir, die wir wieder in der Problemstellung den Standpunkt Platons erreicht haben, die bisher getrennten Wissenschaften wieder vereinigen; ihre Vereinigung ist das äussere Zeichen für den inneren Stand der auf das Denken bezüglichen Probleme.

IV. Abschnitt.

# Die Bedeutung des Transscendenzproblems für die Logik.

Die Frage des Realismus im engeren Sinne, die meist als spezielle Frage einer besonderen Wissenschaft, der Erkenntnistheorie oder Metaphysik gilt, hat sich bei näherer Betrachtung als im wesentlichen identisch mit einem Problem erwiesen, das heute unbedenklich zu den anerkannten Bestandstücken der Logik gerechnet wird. So würde auch die Frage des Realismus im wesentlichen als eine logische bezeichnet werden müssen. Indessen muss es grade nach den obigen Auseinandersetzungen über die Eigenart des Induktionsproblems doch sehr fraglich erscheinen, ob die Einordnung dieses Problems in die Logik besonders zweckmässig ist. Die Entscheidung über die Grade der Strenge, in dem der allgemeinste Induktionsobersatz oder der Kausalsatz zu gelten hat, ebenso die Aufstellung ihrer Teilsätze, der besonderen Regeln des induktiven Verfahrens, wird nicht durch irgend welche 'logischen' Erwägungen ermöglicht, sondern hängt einfach von ganz bestimmten naturwissenschaftlichen Erkenntnissen ab, die sich der Logiker zwar auch aneignen kann, die er aber in seiner Eigenschaft als Logiker nicht im Stande ist, selbst zu gewinnen.

Wenn trotzdem die Frage des Realismus jederzeit mehr den Philosophen, den Logiker beschäftigt hat als den Naturforscher, so hängt das wohl damit zusammen, dass in dieser Frage das allgemeinere Problem das in ihr steckt, immer wenigstens herausgefühlt worden ist, das Transscendenzproblem,

das, weil es ganz allgemein das Denken betrifft, thatsächlich ein rein philosophisches, spezieller ein rein logisches ist, sofern nämlich die Logik ihrem thatsächlichen Betriebe entsprechend als eine Wissenschaft vom Denken bestimmt werden kann.

Die Frage des Realismus ist für den Philosophen einfach ein Anhängsel zum allgemeinen Transscendenzproblem, dieses aber ist das allgemeinste Problem überhaupt, das die Wissenschaft vom Denken kennt.

Das was sonst Erkenntnistheorie genannt wird, ist nur ein Teil der Logik: das Hauptproblem der ersteren Wissenschaft ist zugleich das allgemeinste der letzteren. Beide Wissenschaften werden so durch einen grossen Gedanken zusammengehalten, dessen Bedeutung aber nicht bloss darin besteht, etwas ganz allgemeines zu sein, sondern vor allem auch darin, dass es kaum ein Sonderproblem in beiden Wissenschaften giebt, dessen Entscheidung nicht von ihm zum guten Teil mit abhinge.

Wollen wir zu einer vollen Würdigung dieses allgemeinen Gedankens gelangen, so wird es nötig sein, wenigstens einen kurzen Blick auf sein Verhältnis zu den wichtigeren Fragen jener beiden Wissenschaften zu werfen.

Man bezeichnet die Logik und Erkenntnistheorie zusammen oder einen Teil derselben gern als Wissenschaftslehre. Was mit diesem Begriff gemeint wird, ist freilich sehr verschiedenes. Bolzano meinte damit, die Logik sei diejenige Wissenschaft, welche die Regeln angebe, nach denen alle Wissenschaften — schliesslich auch die Logik selbst — am zweckmässigsten in Büchern dargestellt werden könnten. Sehr verschieden von dieser etwas sehr bescheiden klingenden Definition ist eine andere Auffassung, welche den Terminus 'Wissenschaftslehre' gebraucht, um uralte und weit stolzere Ansprüche ihrer Wissenschaft damit zu kennzeichnen. Es ist im Grunde der Begriff, den Aristoteles mit seiner *πρώτη φιλοσοφία* geschaffen hat, einer Philosophie oder Wissenschaft, die den allgemeinsten Inhalt oder Gegenstand aller Wissenschaften, den des Seienden, untersucht, einen Inhalt, der von den Einzelwissenschaften nicht nach seinem innersten Wesen erforscht werden kann. An die Stelle des 'Seienden' ist manch anderer Inhalt getreten, geblieben aber und immer schärfer herausgebracht ist die Behauptung, dass solch ein allen Einzelwissenschaften gemeinsames

vorhanden sei, das seinem Wesen nach nicht von ihnen erkannt, sondern vielmehr vorausgesetzt werden müsse. Und die Wissenschaftslehre oder wie sie sonst genannt wird, soll nun diejenige Veranstaltung sein, in der solche von den Wissenschaften unbesehen aufgenommenen Voraussetzungen geprüft werden.

Zu solchen Voraussetzungen wird dann sehr verschiedenartiges gerechnet. Die Begriffe der Substanz und der Eigenschaft, des Seins und des Werdens, des Raumes und der Zeit gehören dahin, auch allgemeine Sätze wie der Kausalsatz oder der Satz von der Erhaltung der Energie, vor allem aber die Grundvoraussetzung der Naturwissenschaft, der Gedanke von der Existenz und Erkennbarkeit der Aussenwelt, und, in mehr oder weniger deutlichem Zusammenhange damit stehend, mehr oder weniger deutlich geschieden von diesen 'materialen' Gedanken, die 'formalen' allgemeinen Denkgesetze. Über all diese Dinge, oder wenigstens über einige derselben, so geht die Behauptung, sollen die Einzelwissenschaften von sich aus zu keiner endgiltigen oder klaren Erkenntnis gelangen können; die Wissenschaftslehre, die Metaphysik, die Logik, die Erkenntnistheorie, kurz die allgemeine Wissenschaft, die Philosophie, allein kann darüber entscheiden. Und in welchem Sinne sie darüber entscheidet oder zu entscheiden versucht, kann ja kaum zweifelhaft sein. Sind diese Dinge der einzelwissenschaftlichen Forschung entzogen, so sind sie auch nicht Gegenstände der Erfahrung, auf welche sich nur die Einzelwissenschaften, und nicht einmal alle, stützen; die allgemeine Wissenschaft ist ihrem Wesen nach apriorisch, ihre Gegenstände sind Gegenstände einer apriorischen Erkenntnis, sind selbst a priori.

Zugleich aber mit dieser philosophisch im engern Sinne oder auch metaphysisch zu nennenden Richtung entwickelt sich immer zielbewusster eine entgegengesetzte antimetaphysische, ja antiphilosophische. Immer mehr jener apriorischen Voraussetzungen werden als empirische Sätze, empirische Gedanken erkannt: nicht nur der Kausalsatz, die Anschauungsformen verlieren den apriorischen Charakter der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit, schliesslich werden selbst die Denkgesetze, der Satz des Widerspruchs, die Schlussregeln, zu

rein empirischen Induktionen, die Begriffe der Allgemeingiltigkeit und Notwendigkeit im strengen Sinne scheinen gänzlich aufgehoben.

Und immer mehr von jenen allgemeinen Voraussetzungen der Einzelwissenschaften, die als solche der einzelwissenschaftlichen Erkenntnis entzogen schienen, werden der Philosophie wieder genommen und den Einzelwissenschaften zur Behandlung überliefert. Mathematik und Physik erhalten ihren Anteil, Haupterbe der Philosophie aber wird die Psychologie. Die psychologische Analyse, unterstützt besonders von den modernen Mitteln des Experiments, glaubt man, wird das Dunkel aufhellen, das dem Begriff des Dinges und der Eigenschaft, dem der Veränderung, dem von Raum und Zeit anhaftet, die Schwierigkeiten beseitigen, die der mit unvergleichlich geringerem wissenschaftlichen Material arbeitenden und darum mehr willkürlich konstruierenden als einsichtig forschenden alten 'Philosophie' unüberwindbar bleiben mussten. Und noch ein Glück fürwahr ist's für jene alten philosophischen Fragen, wenn sich die Psychologie ihrer erbarmt, denn stetig anwachsend, von Zeit zu Zeit etwas eingedämmt, immer aber von neuem und immer kräftiger hervorbrechend, erschallen die Stimme derer, welche diese Fragen nicht nur der Philosophie entziehen und den Einzelwissenschaften zuweisen, sondern sie überhaupt aus der Wissenschaft entfernen, ihnen die blosse Existenzberechtigung abstreiten wollen.

Dem modernen 'Realisten' ist der Gedanke des 'Realismus' wieder so selbstverständlich geworden, dass er den Sinn der auf diesen Standpunkt bezüglichen Frage gar nicht mehr verstehen will; erklärt er sie aber für verständlich, so hält er wohl die Antwort darauf für so einfach und evident, dass es sich gar nicht lohne, sie erst noch zu geben, oder aber — les extrèmes se touchent — er meint, eine bestimmte Antwort könne überhaupt nicht gegeben werden, es lasse sich gar nicht entscheiden, ob der Realismus Recht habe oder der Konscientialismus, im Grunde sei das aber gleichgiltig, eine Sache der Begriffsbestimmung, der Benennung, oder aber eine Sache rein praktischer Überlegung: der Mensch findet sich als auf realistischem Standpunkt stehend vor, ebenso stehen die Wissenschaften alle auf diesem Standpunkt — weshalb soll man ihn

aufgeben, metaphysischen Hirngespinsten zu Liebe, die sich doch gerade von dem wissenschaftlichen, dem realistischen Standpunkt aus so leicht erklären, in ihrer Nichtigkeit erkennen lassen?

Kurz, die erkenntnistheoretische Frage nach der Erkennbarkeit der Aussenwelt, die so lange die bedeutendsten philosophischen Köpfe beschäftigt hat, wird als nicht zur Wissenschaft gehörig abgewiesen, wenn auch die Gründe für diese Abweisung sehr verschieden ausfallen.

Man verstehe wohl, es ist etwas anderes, ob man diese Frage aus der Erkenntnistheorie hinweg nimmt und der Psychologie überweist, oder ob man sie überhaupt als 'Frage' beseitigt, in welch letzterem Falle sie natürlich immer noch wie jede beliebige Frage als 'psychische Thatsache' betrachtet und demgemäss in der Psychologie behandelt werden kann. Für St. Mill war die Existenz und Erkennbarkeit der Aussenwelt noch etwas 'fragliches', und er sucht auf psychologischem Wege dies fragliche zu entscheiden, er versucht psychologisch zu beweisen, dass alles, was unsrer Erkenntnis gegeben ist, psychischer Inhalt ist, dass das als Aussenwelt bezeichnete sich aus nichts als Stücken, die der Innenwelt angehören, zusammensetzt, und so vollkommen erklärt werden kann. Ganz anders Avenarius und seine Schule, die zwar nicht thatsächlich, aber ihrer Meinung und Tendenz nach strenge Realisten sind. Avenarius will nicht den Komplex, genannt Aussenwelt, selbst, sondern vielmehr die Fragen und Theorien, die sich auf diesen Komplex beziehen, genau wie alle andern Fragen und Theorien auch psychologisch erklären. Der Realismus selbst, der Standpunkt des natürlichen Menschen, ist ihm gar keine Frage mehr, darum auch keine psychologisch entscheidbare, dieser Standpunkt ist vielmehr der vorgefundene, den der Mensch, der Philosoph nur vorübergehend, in Gedanken, d. h. in Wirklichkeit überhaupt nie verlassen kann.

Und auch den letzten Schritt auf dieser Bahn von der Philosophie zur Wissenschaft hat die Menschheit schon zurückgelegt, wenigstens in ihren fortgeschrittensten Gliedern: auch die Denkgesetze, die unnahbar seit Jahrtausenden im Zenith des wissenschaftlichen Himmels prangten, sind vor ihrem Throne gestossen, der Mensch hat sie nicht nur für sein Eigentum er-

klärt, zu Bestandteilen seiner eignen vergänglichen Seele herabgewürdigt, ihnen die strenge Verbindlichkeit abgesprochen, er hat sie nicht nur der Psychologie zur Untersuchung und Begutachtung überwiesen, er ist noch weiter gegangen und hat sie mit allen psychischen Inhalten samt und sonders zur Existenzlosigkeit verurteilt: das Denken ist kein geistiger Vorgang, oder als solcher wenigstens unfassbar, es ist nichts anderes, oder uns wenigstens nur zugänglich als Gehirnvorgang: die Gesetze des Denkens sind daher Gesetze der Gehirnvorgänge, physiologische, physikalische Gesetze.

So ist das Erbe der Philosophie, der Metaphysik aufgeteilt, sie ist gestorben und ihr einstiger Besitz ist in alle Winde zerstreut; zur Beruhigung aber erfahren wir, dass dieser Besitzwechsel ein historisch notwendiger Prozess, daher historisch begreiflich sei: ursprünglich sei alle Wissenschaft in primitiver Form vereinigt gewesen in einer einzigen Gesamtwissenschaft, eben der Philosophie, je klarer aber die einzelnen Probleme und Gegenstände des menschlichen Forschens in ihrer Eigenart erfasst wurden und sich in immer reicherer Ausgestaltung entwickelten, um so mehr musste sich das Bedürfnis einstellen, sie in einzelne für sich stehende Wissensgebiete zu ordnen: die Gegenstände waren zu verschiedenartig, ihr Umfang zu gross, als dass sie noch von einem einzelnen Menschen, dem Vertreter einer einzigen Wissenschaft, vollständig übersehen, mit Erfolg bearbeitet werden konnten. Nicht etwas beklagenswertes sei es daher, wenn die Einzelwissenschaft sich von der Gesamtwissenschaft, der Philosophie, loslöse, wenn dieser ein Problem entzogen werde, sondern vielmehr ein Zeichen dafür, dass die Behandlung dieses Problems in ein neues Stadium eingetreten sei, aus dem der apriorischen, die realen Unterschiede verdeckenden Konstruktion in das der rein empirischen, scharf sichtenden Untersuchung, aus dem Dunkel der allgemeinen Phrasen in das Tageslicht der exakten Forschung.

Ein einziger mächtiger Grundgedanke, so scheint es, belebt jede der beiden, soeben kurz charakterisierten, einander principiell entgegengesetzten Richtungen: hier der Gedanke der allgemeinen Wissenschaft, der Glaube an die alltüberragende Wichtigkeit des Allgemeinen — dort der Gedanke der Einzelwissenschaft, das Bewusstsein der Fülle und Mannigfaltigkeit

des konkreten Seienden, eine gewisse Bescheidenheit in der Absteckung des Erkenntnisziels, verbunden mit der Genugthuung, demselben Tag für Tag näher zu kommen.

Mannigfaltig aber ist nicht bloss die dem Erkennen gegebene Welt, sondern auch das Erkennen selbst, es scheint ebenfalls der strengen Regel zu spotten. Der Begriff des allgemeinen scheint notwendig mit dem des apriorischen, der Begriff des einzelnen mit dem des empirischen zusammengehen zu müssen, aber diese Notwendigkeit wird widerlegt durch die Erfahrung: nicht alle Philosophen, welche eine allgemeine Wissenschaft als Voraussetzung oder als Lehre von den Voraussetzungen der anderen Wissenschaften anerkannten, hielten diese allgemeine auch für eine apriorische, und nicht jeder, der eine Philosophie neben den Einzelwissenschaften für einen überwundenen Standpunkt erklärt, leugnet deshalb die strenge Allgemeingiltigkeit, die Denknotwendigkeit gewisser Grundsätze der Wissenschaft.

Im Gegenteil, grade in der letzten Zeit, wo die Philosophie durch die Einzelwissenschaften, die Naturwissenschaften fast verdrängt zu sein schien, fangen umgekehrt die Naturwissenschaftler an, selbst Philosophie zu treiben, und zwar nicht nur eine, wie der Ausdruck lautet, auf die Naturwissenschaft, die Einzelerkenntnis gegründete, eine induktive, im Gegensatz zu der veralteten deduktiven, eine Philosophie von unten, sondern vor allem auch eine solche, die sich mit den prinzipiellen logischen oder erkenntnistheoretischen Fragen nach dem Wesen der Wissenschaft, nach der Möglichkeit oder Unmöglichkeit strenger Begründungen und Beweise, schliesslich auch nach der Existenz der Aussenwelt beschäftigt.

Und wie hier eine Annäherung der Einzelwissenschaft, der Naturwissenschaft an die Philosophie mit ihren alten Fragen stattfindet, so wird auch ein ganz entsprechender Versuch von philosophischer Seite gemacht, die 'allgemeine Wissenschaft' empirisch zu bearbeiten, sie in ihrer angestammten Stellung und Würde zu erhalten, ihr aber frisches Blut aus den jüngern und sich einer kräftigeren Gesundheit erfreuenden Einzelwissenschaften zuzuführen.

Es ist ein reiches Bild, das die Philosophie in ihrer jetzigen Entwicklung darbietet; aber wenn auch die Richtungen

weit auseinandergehen und sich wieder mannigfach durchkreuzen, sie sind doch alle nach einem und demselben Punkte orientiert: im Hintergrunde all der Auffassungen und Tendenzen ruht, ihnen selbst häufig verborgen, durch sie selbst oft verdeckt, eine einzige Frage, deren Beantwortung die Grundlage abgiebt, das Grundthema aller weiteren Entwicklungen. Substanz und Eigenschaft, was will dies Problem? Nicht eine gewöhnliche in der Erfahrung gegebene Beziehung soll beschrieben werden, sondern die Frage ist direkt nach der Existenz dieser Beziehung, nach der Berechtigung des Glaubens daran. Denn gegeben, erfahrbar, heisst es, sind nur die Eigenschaften, die Substanz aber liegt über das vom Bewusstsein erfassbare hinaus, der sogenannte Träger der Eigenschaften ist etwas unbekanntes, existiert er überhaupt?

Es ist nur eine besondere Form des Transscendenzproblems, das hier vorliegt. Nehme ich an, dass der Gegenstand des Denkens diesem transscendent ist, welche Schwierigkeit ist da vorhanden, an einen sonst unbekannten, d. h. nicht sinnlich im Wahrnehmungsbewusstsein gegebenen Träger, an das Ding an sich zu glauben? Solche Schwierigkeit entsteht erst, wenn meine Auffassung wissentlich oder unwissentlich nach dem Grundsatz der immanenten Philosophie orientiert ist: muss alles, um gedacht zu werden, meinem Bewusstsein immanent sein, so kann ich natürlich mein Denken nicht auf Dinge ausserhalb des Bewusstseins richten; die Dinge sind dann nichts als Komplexe von Bewusstseinsinhalten, ein Gegenstand rein psychologischer Analyse.

Genau so steht es mit der Frage nach Sein und Werden. Giebt es ein Sein, das dem Flusse der Sinnendinge entzogen ist, ein Sein also jenseits der sinnlichen, der Wahrnehmungswelt oder ist Sein = percipi? Und andererseits, wie ist eine Veränderung, ein Werden möglich, als möglich denkbar, wenn doch der Augenschein unlösbare Widersprüche in ihm zeigt? Ist die Geschwindigkeit eines Körpers gleich a, und zeigt doch der Augenschein, dass sie grösser, gleich 2a ist, wenn ich selbst mit der Geschwindigkeit a, aber in entgegengesetzter Richtung, mich an dem Körper vorbei bewege, kann da an der Realität des Werdens festgehalten werden, ist ein Etwas, das ohne sich selbst zu ändern, doch das eine mal so, das

andere mal anders ist, nicht ein Unding, ein Widerspruch in sich selbst, muss es nicht aus der wahren Welt in die Erscheinungswelt verbannt werden?

Die streng wissenschaftliche, mathematische Mechanik scheint die Annahme einer absoluten Veränderung, einer absoluten Bewegung zu fordern, die im Gegensatz steht, etwas anderes ist als die durch unsere Sinne wahrnehmbare. Und mit der absoluten Bewegung bedarf sie auch einer absoluten Zeit, eines absoluten Raumes und Ortes. Diese Postulate des mathematischen Realismus aber werden als nichtig zurückgewiesen von dem modernen positivistischen Physiker: nur das Gegebene ist wirklich, gegeben aber ist nur die relative Bewegung, die relative Zeit, der relative Raum und Ort; Bewegung, Zeit, Raum, Ort in absolutem Sinne wären ja etwas transscendentes, im relativen Sinne aber sind sie immanent, nichts als besondere Arten von Empfindungen, Empfindungsinhalten.

Als vorgefundene Empfindungsinhalte sind Raum und Zeit auch etwas empirisches, nicht notwendige, allgemeine Anschauungsformen; als absolute, transscendente Dinge aber sind sie in gewissem Sinne notwendig, nämlich für die exakte Wissenschaft, und auch allgemein oder allgemeingiltig, weil die Wissenschaft nur einen einzigen absoluten Raum und eine einzige absolute Zeit kennt.

Der Zusammenhang des Kausalproblems mit den erkenntnistheoretischen Fragen ist schon dargelegt worden.

Nach Analogie des Kausalsatzes haben die Extremen der Aprioritätspartei versucht, auch den Energiesatz a priori abzuleiten — natürlich erst, nachdem er von anderer Seite entdeckt war. Schon seinem Entdecker zwar hat man solche Tendenzen vorgeworfen, aber Robert Mayer dürfte sich doch in seinen Schriften deutlich genug gegen das a priori und alle Metaphysik ausgesprochen haben, um von derartigen Verdächtigungen verschont zu bleiben. Erst neuerdings hat man fertig gebracht, auch diese Errungenschaft exakter empirischer Forschung mit dem metaphysischen Stempel zu versehen. Kant hatte nur den Satz von der Erhaltung der Substanz und den Kausalsatz als Gemeingut der Naturwissenschaft vorgefunden, somit konnte er nur diese als a priori erweisen; was er übersehen, das macht

die Neuzeit wieder gut, sei es, dass sie in Anlehnung an Kant den Energiesatz als eine Art Folgerung aus Substanzsatz und Kausalsatz, sei es, dass sie ihn sonst aus einem angeborenen Bedürfnisse des Denkens ableitet, ein Verfahren, das freilich nur zu sehr geeignet ist, das ganze apriorische Verfahren in Verruf zu bringen.

Nicht nur die strengen Empiristen, sondern auch die gemässigten Aprioristen werden dagegen Verwahrung einlegen.

Neben diesen 'materialen' Voraussetzungen des Denkens, der Wissenschaft, deren Zahl leicht vermehrt werden könnte, wie ein Blick etwa in Kants Hauptwerke, die Kritiken, zeigt, stehen nun die sogenannten formalen Grundsätze, die Denkgesetze im engeren Sinn.

Während bei den 'materialen' Grundsätzen die Beziehung auf erkenntnistheoretische Fragen, selbst auf die spezielle des Realismus, verständlich, ja mitunter fast selbstverständlich erscheint, werden die 'formalen' Sätze, wie man meint, schon durch das Beiwort formal, als solche gekennzeichnet, die mit irgend welcher besonderen Richtung des erkenntnistheoretischen wie des einzelwissenschaftlichen Denkens nichts zu thun haben. Die spezielle Logik, die sich mit ihnen befasst, ist auch für die Erkenntnistheorie Voraussetzungswissenschaft.

Jeder, der denken will, muss diese formalen, allgemeinen Gesetze des Denkens anerkennen; man kann nicht richtig denken, ohne sich nach ihnen zu richten; auch die erkenntnistheoretischen Gedanken, gleichgiltig welcher Richtung sie angehören, sind an diese formalen Denkgesetze gebunden, setzen dieselben in ihren Beweisen und selbst ihren blossen Behauptungen voraus, können daher, so scheint es, nicht selbst zum Richter angerufen werden über diese formalen Sätze und ihre Giltigkeit.

Und doch, das scheinbar unmögliche ist Thatsache geworden: Auch die Auffassung der formalen Sätze des Denkens zeigt sich abhängig von dem erkennntistheoretischen Standpunkt.

Gleichgiltig, ob es eine Aussenwelt, eine Welt ausserhalb des Bewusstseins giebt oder nicht giebt, sagt der Antirealist, unsere Urteile können nicht durch Vergleichung mit einem nicht gegebenen, nicht erfahrbaren, unbekannten, vielleicht gar nicht existierenden Etwas auf ihre Wahrheit geprüft werden,

das Kriterium der Wahrheit kann in letzter Linie nur etwas immanentes sein. In der Notwendigkeit, welche uns zur Vollziehung des Urteils drängt, in der Evidenz, welche unser Denken begleitet, in gegebenen, erfahrbaren, immanenten Zuständen unseres Bewusstseinslebens liegt allein der Prüfstein und Massstab aller Wahrheit.

Ein psychischer, der Selbstbetrachtung zugänglicher Inhalt also ist die Wahrheit.

Der Realist aber sagt, wahr ist ein Urteil, ein Gedanke dann, wenn die dem Urteil, dem Gedanken nicht immanenten sondern transscendenten Dinge, über sie das Urteil aussagt, sich so verhalten, wie es das Urteil aussagt. Etwas transscendentes, nichts psychisches in der blossen Selbstbeobachtung erfahrbares ist die Wahrheit.

Und weiter, sind die Kriterien der Wahrheit, des evidenten und notwendigen Denkens, psychische Inhalte, so müssen die Sätze, welche dieses evidente und notwendige Denken auf seine allgemeinste Formel bringen, eben jene formalen Denkgesetze, Sätze, Gesetze sein von psychischen Inhalten, und teilnehmen an den Eigenschaften aller Sätze über psychische Inhalte: sie können nicht streng allgemeingiltig, apriorisch sein, sie sind induktive Sätze von nur empirischer Allgemeinheit. Damit verknüpft sich dann der naheliegende Gedanke, dass diese Gesetze Gesetze des dem Menschen eigentümlichen Denkens sind, dass sie auf seiner eigentümlichen Organisation beruhen, sich mit dieser entwickelt haben und mit ihr verschwinden werden, dass sie daher nur Ausdruck eines subjektiven Verhaltens sind, einer rein subjektiven Reaktion des Subjektes auf die Einwirkungen der Welt — sofern eine solche, eigentlich inkonsequenterweise, angenommen wird —, dass sie keine objektive Bedeutung haben, das durch sie beherrschte Denken keine objektive Erkenntnis gewähren oder wenigstens nicht verbürgen kann. Demgegenüber sind vom Standpunkt des Realisten, des Transscendentalphilosophen, aus die allgemeinen formellen Sätze, wie jeder ihnen unterstehende Gedanke, Sätze von etwas transscendentem, von etwas nicht im subjektiven Bewusstsein des Denkens gegebenem, Sätze von objektiver Bedeutung, die, weil sie nicht psychologisch sind, auch die Natur der psychologischen Erkenntnisse nicht zu

teilen brauchen, die streng allgemeingiltig sind, unabhängig von den Ergebnissen des induktiven Forschens. Anders also denkt der immanente Philosoph, anders der Transscendentalphilosoph über die Art und Giltigkeit dieser allgemeinsten, 'formalen' Grundsätze des Denkens.

Noch mancherlei sonstige Fragen sind es natürlich, deren Beantwortung beeinflusst wird von der Entscheidung über den erkenntnistheoretischen Standpunkt: ist die Welt endlich oder unendlich, sind unendlich kleine Dinge möglich, kann es Atome geben, wie sie die Atomisten annehmen? Der immanente Philosoph, der Positivist muss sich gegen die Unendlichkeit der Welt, gegen das unendlich kleine, gegen die Atome entscheiden, denn nur das als wirklich gegebene ist nach seiner Grundvoraussetzung als wirklich anzuerkennen, als wirklich gegeben ist aber nie das unendlich grosse und kleine, auch nicht im Sinne des beliebig grossen und kleinen, nie das von allen Farben, Tönen u. s. w. entblösste Raumatom, gegeben ist nur das endliche, das konkrete.

Diese und ähnliche Fragen, die schon in das Gebiet der Naturwissenschaften, der Mathematik hinüberführen, können hier nur angedeutet werden. Nicht diese einzelnen Fragen zu beantworten ist ja unsere Aufgabe, sondern nur, an ihnen die Bedeutsamkeit unseres allgemeinen Transscendenzproblems nachzuweisen, an dessen Lösung wir nunmehr zu gehen haben.

V. Abschnitt.

# Übersicht über die Beweise gegen die Transscendenz.

Was selbstverständlich ist, braucht nicht bewiesen zu werden, und wenn etwas, was selbstverständlich schien, durch Einwände dieses Charakters verlustig geht, so wird es denselben bis zu einem gewissen Grade wieder erhalten, wenn diese Einwände widerlegt sind. Die nächste Aufgabe unserer Arbeit wird daher darin bestehen, die gegen den Realismus, und zwar gegen die von ihm behauptete Transscendenz des Denkens erhobenen Bedenken zu beseitigen.

Sehen wir also zu, welches die Gründe sind, die für die Immanenz geltend gemacht werden. Einheitlich zwar ist die ganze immanente Weltauffassung, in der Art der logischen Begründung aber zeigen sich bei näherem Zusehen mancherlei und wichtige Unterschiede.

Vorgefunden, gegeben ist nur das, was man Empfindung nennt, sagt der Positivist, reine Erfahrung ist nur die Principialkoordination, das bewusste Ich! Ist damit — angenommen das sei richtig — schon alles erledigt, ist damit schon der Realismus widerlegt? Wie, wenn wir Anlass hätten, ausser dem Gegebenen noch etwas Nichtgegebenes als wirklich anzunehmen, da hätten wir doch etwas ausserhalb des Bewusstseins, eine Aussenwelt!

Es muss ein weiteres zu jenem ersten Satze hinzugenommen werden, um solche Annahme auszuschliessen. Dies weitere findet sich auch im Ganzen der positivistischen Gedanken: alles

hypothetische ist metaphysisch, nichts darf als wirklich behauptet werden, das nicht als wirklich gegeben ist!

Eine allgemeine Voraussetzung über das wissenschaftlich zulässige und das nicht als Wissenschaft anzuerkennende, metaphysische also ist es, von der der positivistische Beweis des Konscientialismus, der Immanenz ausgeht! Und diese Voraussetzung, wie steht's mit ihrer Richtigkeit? Ist sie nicht selbst eine Hypothese, etwas nicht gegebenes „nicht Vorgefundenes"? Ist es so selbstverständlich, dass die Wissenschaft nur mit positiven Thatsachen arbeiten darf? Welches ist denn der Zweck der Wissenschaft, des Denkens?

Eine ganze Reihe von Fragen also knüpft sich an diese positivistische Grundvoraussetzung. Erst wenn sie gegen jeden Zweifel sichergestellt ist und wenn gezeigt ist, dass 'das Immanente' die Empfindung, und nur dies allein der in ihr gestellten Bedingung 'positive Thatsache zu sein' entspricht, dann ist der Konscientialismus bewiesen.

Ein nicht ganz einfacher Beweis offenbar, dessen Umständlichkeit sich die Positivisten und immanenten Philosophen freilich kaum je ganz klar gemacht haben. Der positivistische Gedanke schien so einleuchtend und selbstverständlich, dass man ihn nur zu berühren brauchte, um seine Überzeugungskraft zu spüren.

Ausserdem aber waren noch andere Beweise vorhanden, die ohne jeden Umschweif, ja rein a priori das Gewünschte gewährten! Ein unendlich oft wiederkehrender Gedanke ist es, den wir hier mit den Worten Schuppes wiedergeben: „Dass man mit dem Gedanken und dem Worte „eines ausserhalb des Bewusstseins Existierenden" dieses „ausserhalb" eo ipso aufhebt, indem man dieses Ding denkt, liegt doch wohl auf der Hand!" (Logik, S. 34.)

Es „ist nun einfach auf die Thatsache hinzuweisen, dass alles Sein, welches Objekt des Denkens werden kann, immer schon seinem Begriffe nach Bewusstseinsinhalt ist, und als solcher also im bewussten Ich, und dass ein Sein, welches mit der Bestimmung versehen wird, dass es nicht oder noch nicht Bewusstseinsinhalt ist, eine contradictio in se ist, ein undenkbarer Gedanke." (Logik, S. 69.)

Der Begriff eines Seins ausserhalb des Bewusstseins, eines Dinges an sich ist ein unsinniger, ein sich selbst widersprechender Begriff!

Ein erstaunlich einfacher Gedanke, und wenn richtig, thatsächlich ein Gedanke, der allen Realismus aufhebt. Nicht nur ist die Existenz einer Aussenwelt unbeweisbar, daher ihre Annahme methodisch falsch, diese Behauptung hat vielmehr gar keinen Sinn, sie widerspricht sich selbst.

Die Wucht des Gedankens ist eine ungeheure, sein Einfluss unendlich. Unschwer erkennen wir ihn in all den obigen Anführungen phaenomenalistischer oder konscientialistischer Sätze als einen, vielleicht den Grundgedanken wieder. Er ist viel verbreiteter als der positivistische; er ist einfacher und darum überzeugender.

Wenn aber der Vertreter des Konscientialismus, der Immanenz, mit ihm allein auskommen kann, so hat der Gegner desselben nicht eben so leichten Stand: ist dieser apriorische Beweis als fehlerhaft dargethan, so könnte doch der andere, der positivistische, noch richtig sein; und weiter, wären beide falsch, so giebt es vielleicht noch andere. Und in der That, die beiden genannten Beweise sind zwar diejenigen, die uns von allen Beweisen der Immanenz als die einzigen prinzipiellen erscheinen, die einzigen, die wirklich, falls sie richtig wären, leisten könnten, was sie versprechen; aber neben ihnen giebt es noch manche andere, die, was ihnen an Treffsicherheit abgeht, durch andere Vorzüge zu ersetzen suchen, den Vorzug vor allem, mehr an gewohnte Vorstellungskreise angepasst zu sein, und nicht in so stolzer aber einsamer Höhe der Abstraktion zu schweben wie etwa der apriorische Beweis.

Dahin gehört vor allem der psychologische Beweis: die Psychologie lehrt, dass alles, was wir von den Dingen wahrnehmen, etwas subjektives, unserer Seele angehöriges ist; da nun alle Erkenntnis auf Wahrnehmungen beruht, so können wir keine Erkenntnis von Dingen an sich haben, sondern nur von den subjektiven Zuständen unserer Seele.

Dieser Beweis erinnert an den positivistischen, benutzt aber mehr empirische 'Erkenntnisse' als dieser, steht daher bei den Empiristen in besonderem Ansehen. Er findet sich aber auch in inniger Verbindung mit den beiden anderen principielleren

Beweisen, und sein Auftreten ist dann meist ein Zeichen, dass eine volle Klärung der Gedanken noch nicht erreicht ist.

Denn wenn er nicht voraussetzt, was er erst beweisen will, dass Erkenntnis nur von den subjektiven Zuständen unserer Seele möglich sei, wenn sein erster Hauptsatz, dass alles, was wir von den Dingen wahrnehmen, etwas subjektives ist, wirklich psychologisch und daher auf dem Wege der Erfahrung gewonnen ist, so kann er das nur sein, sofern das Ding an sich ebenfalls Gegenstand der Erfahrung ist. Ist dieser Beweis thatsächlich auf die Psychologie gegründet, so muss er auch die Voraussetzungen dieser Wissenschaft anerkennen und die Voraussetzung dieser, wie aller Wissenschaften, ist der Realismus.

Bei den Erkenntnistheoretikern, die diesen Beweis verwenden, insbesondere bei Locke, liegt es nun aber so, dass seine Eigenart durch Vermengung mit den allgemeineren Beweisen besonders dem positivistischen verwischt wird. Locke beginnt damit, auf Grund psychologischer oder allgemein naturwissenschaftlicher Erkenntnisse oder Annahmen nachzuweisen, dass zur Erkenntnis der Dinge dem Menschen lediglich die Einwirkungen derselben auf seine Seele, eben die Wahrnehmungen, gegeben sind; die Dinge sind die Ursachen der Wahrnehmungen, daher nicht mit ihnen identisch, und nicht nur numerisch, sondern — wenigstens was die sekundären Qualitäten anbetrifft, auch der Art nach von ihnen verschieden. Allmählich aber tritt diese Ableitung in den Hintergrund, der allgemeinere Gedanke schiebt sich unter, dass dem Menschen überhaupt nur subjektives gegeben sei, und so ergiebt sich bei der Frage nach der Tragweite der Erkenntnis natürlich die Behauptung, dass die Existenz der Aussenwelt problematisch sei.

Geht man rein psychologisch zu Werke, setzt man die Aussenwelt als Ursache der Wahrnehmungen voraus, so hat es keinen Sinn, die Existenz dieser Ursache nachträglich noch beweisen zu wollen. Sinn bekommt dies Unternehmen nur, wenn der ganze Ausgangspunkt aufgegeben wurde, und dafür der Gedanke eingetreten ist, dass als wirklich dem Menschen nur Stücke der Innenwelt, Ideen, gegeben sind. Dann ist der Nachweis der Existenz von Dingen an sich eine notwendige Aufgabe. Nur muss man sich dann hüten, was Locke passiert,

nun wieder auf den psychologischen Gedanken zurückzugreifen, der Idee wieder ihre Ursache, das Ding an sich, unterzuschieben. (Vgl. Locke, Essay IV, 11 und meine Darstellung: Die Substanzenlehre Lockes S. 71.)

Solch merkwürdiges Durcheinander von psychologischen Erkenntnissen und streng konscientialistischen Annahmen ist aber insbesondere charakteristisch für den Phaenomenalismus, jenen Standpunkt, der nicht die Existenz, wohl aber die Erkennbarkeit der Aussenwelt bestreitet.

Wie die im ersten Abschnitt angeführten Beispiele zeigen, stimmt er der allgemeinen Behauptung zu, dass nur subjektives gegeben sei, dass aber als Ursache für dies subjektive oder für einen Teil desselben ein transscendentes anzunehmen sei. Der Gedanke dieses Transscendenten aber ist nun entweder ein Grenzbegriff, der Begriff von einem Etwas, das zwar notwendigerweise als jenseits des in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebenen liegend, als verschieden von dem subjektiven, aber doch wieder nach Art dieses subjektiven, dieses in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebenen gedacht werden muss, weil ein anderes Denken nicht möglich ist, — oder aber, das Transscendente, das Ding an sich, erscheint als unbestimmtes X, das hinter den Erscheinungen, hinter der Erfahrungswelt steht, dessen Dasein anerkannt werden muss, dessen Natur, dessen Qualität aber gänzlich unerkennbar ist.

Hier sind nun alle drei Gedanken vereint, der positivistische, der apriorische, der psychologische und innerhalb des letzteren tritt deutlicher hervor noch ein vierter, der freilich kaum je klar ausgesprochen wird, aber Voraussetzung ist besonders für die letztangeführte Wendung des Phaenomenalismus: dass ein Inhalt als Ursache erkannt werden kann für einen anderen Inhalt, ohne deshalb selbst 'erkennbar' zu werden.

Es gilt also, diese in ihrer Tragweite so verschiedenartigen Gedanken auch in der Besprechung auseinander zu halten. Der psychologische Gedanke ist gewiss antirealistisch gerichtet, aber, wie schon bemerkt, ist in ihm die Voraussetzung der Existenz der Aussenwelt enthalten, sofern er daher gegen die Annahme einer allgemeinen Transscendenz überhaupt ausgespielt wird, muss irgend ein Widerspruch des Gedankens, eine Zweideutigkeit im Begriff vorhanden sein.

Wird er widerspruchslos ausgedacht, so kann er lediglich für die ganz besondere Frage in Betracht kommen, wieviel von der als existierend angenommenen Aussenwelt als erkennbar bezeichnet werden darf, und er fällt dann zusammen mit dem oben an vierter Stelle angeführten Gedanken, von der Erkennbarkeit der Aussenwelt als Ursache der Wahrnehmungen.

Der ganze psychologische Gedanke enthält also thatsächlich nichts, was prinzipiell neben dem positivistischen und aprioristischen in Betracht käme; seine Erörterung verschieben wir daher, bis die prinzipielle Frage erledigt ist. Nur jene eben angedeutete widerspruchsvolle Wendung desselben wird uns sofort beschäftigen; sie hat eine allgemeine Tendenz, welche sie in einen inneren Zusammenhang bringt mit den beiden prinzipiellen Beweisen.

VI. Abschnitt.

# Zur Klärung der beiden prinzipiellen Beweise.

§ 1. Der apriorische Beweis der Immanenz, der aus dem blossen Begriffe, Gedanken, des Dinges an sich auf die Unmöglichkeit desselben schliesst, ist oben in der Form vorgetragen worden, wie er sich bei den Philosophen der Immanenz und ähnlich bei den Positivisten oder Empiriokritizisten findet, weil diese ihm seine reinste und exakteste Gestalt gegeben haben. Seine Verwendung ist aber nicht auf diesen Kreis von Denkern beschränkt; wir haben schon gesehen, dass er auch zum Beweise des Phaenomenalismus dienen muss, obgleich er doch den von diesem anerkannten Begriff des Dinges an sich, des Transscendenten, geradezu ausschliesst.

Solche widerspruchsvolle Verwendung des Gedankens ist es wohl vor allem gewesen, die von Anfang an ein völliges Missverständnis desselben verschuldet hat. Denn wenn der Phaenomenalist demonstriert, dass ein Transscendentes wohl anerkannt werden muss, dass aber nur das Immanente erkennbar ist, und wenn dann dies Immanente näher als das in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebene, als Bewusstseinsinhalt, als psychischer Inhalt bestimmt wird, so liegt in diesen Sätzen eingeschlossen, dass nicht alle Gegenstände des Denkens als Immanentes bezeichnet werden dürfen, dass der Begriff des Bewusstseinsinhaltes nicht der allgemeinste ist. Der ganze Immanenzbeweis lässt sich dann natürlich leicht als widerspruchsvoll darthun; er scheint dann folgendes zu behaupten: Alles was gedacht werden kann, ist immanentes, das Imma-

nente ist Bewusstseinsinhalt, der Bewusstseinsinhalt ist etwas rein psychisches, von dem physischen streng getrennt, folglich ist alles, was gedacht werden kann, psychischer Inhalt, wobei dann unter psychischem Inhalt etwas verstanden wird, was etwa der Psychologe darunter versteht, etwas also, das als Zustand oder Vorgang in der Seele seinem Begriffe nach von den Inhalten der Welt ausserhalb der Seele scharf und deutlich getrennt ist. Es scheint so, als ob von dem seinem Begriffe nach nur einen Teil der Wirklichkeit ausmachenden seelischen Inhalten behauptet würde, dass sie die ganze Wirklichkeit ausmachten, dass von einem Unterbegriff des allgemeinsten Begriffes behauptet würde, er sei der allgemeinste selbst, kurz dass die ganze Behauptung nichts als ein begrifflicher Widerspruch ist.

Einen gewissen Vorschub leistet dieser Auffassung auch die Ausdrucksweise der strengen Konscientialisten; Avenarius, wenigstens in seiner Erstlingsschrift, Mach, Schuppe, alle bezeichnen sie, wie vor ihnen schon in ähnlicher Weise die englischen Positivisten das Gegebene, Vorgefundene als Empfindung, zum Teil auch als Erscheinung; Empfindung ist daher allgemeinster Begriff, stellt den Inhalt des Weltbegriffes dar.

Die Worte Empfindung, Erscheinung sind wissenschaftlich wenig bestimmt; und sind sie in einer Bedeutung wenigstens gebräuchlicher als in andern, so ist es grade die, in der sie Elemente des psychischen Lebens im Gegensatze zu den physischen Dingen bezeichnen.

Die Behauptung, alles sei Empfindung oder Erscheinung, wenn doch Empfindung und Erscheinung nur etwas Psychisches, nichts Physisches bedeuten konnte, musste notwendigerweise Anstoss erregen. So behaupteten die Vertreter des *common sense* gegen Hume, die Empfindung verrate stets ein empfundenes Objekt. Kant, in dem ein starkes realistisches Element neben dem metaphysischen vorhanden war, scheint mitunter geneigt, aus dem Begriff der Erscheinung unmittelbar auf das Dasein dessen zu schliessen, was da erscheint, oder was Grund für die Erscheinung ist. Wir meinen nicht seine bekannte Erklärung gegen den die Dinge der Aussenwelt in Schein verwandelnden Idealismus Berkeley'scher Richtung. Denn wenn Kant auch meint, es sei ein Skandal der Philosophie und der allgemeinen Menschenvernunft, das Dasein der Dinge ausser

uns bloss auf Glauben annehmen zu müssen, und wenn er auch selbst glaubt, einen strengen Beweis von der objektiven Realität der äusseren Anschauung — wie er es nennt — geben zu können, so zeigen doch seine weiteren Ausführungen, dass er in diesem oder in diesen Beweisen — denn er giebt im Grunde mehrere — die Aussenwelt im eigentlichen Sinne, nämlich die von unserer Art des Denkens und Vorstellens unabhängigen Dinge an sich, gar nicht meint. Er unterscheidet die Erscheinung wohl vom Schein, aber auch die Erscheinung bleibt ihm subjektiv bedingt. Man vergleiche z. B. „Kritik der reinen Vernunft" § 8, III, wo es heisst: „Wenn ich sage: im Raum und der Zeit stellt die Anschauung sowohl der äusseren Objekte, als auch die Selbstanschauung des Gemüts, beides vor, so wie es unsere Sinne affiziert, d. i. wie es erscheint, so will das nicht sagen, dass diese Gegenstände ein blosser Schein wären. Denn in der Erscheinung werden jederzeit die Objekte, ja selbst die Beschaffenheiten, die wir ihnen beilegen, als wirklich Gegebenes angesehen, nur dass, so fern diese Beschaffenheit nur von der Anschauungsart des Subjekts in der Relation des gegebenen Gegenstandes zu ihm abhängt, dieser Gegenstand als Erscheinung von ihm selber als Objekt an sich unterschieden wird."

Die Realität der Erscheinungswelt, die Kant gegen Berkeley nachweisen zu müssen meint, hat also gar nicht soviel auf sich, als es nach Kants Worten in der Vorrede der Kritik zunächst scheinen möchte; sie würde von Berkeley kaum bestritten worden sein.

Aber Kant schliesst weiter, grade weil diese sogenannten äusseren Dinge keine absolute Realität haben, sondern nur Erscheinungen sind, so muss noch etwas hinter ihnen angenommen werden, was mehr ist als blosse Erscheinung, eben die Welt der Dinge an sich. Klar ausgesprochen findet sich dieser Gedanke unter anderem in dem Abschnitte der Kritik, welcher überschrieben ist: Auflösung der kosmologischen Ideen von der Totalität der Ableitung der Weltbegebenheiten aus ihren Ursachen: „Wenn dagegen Erscheinungen für nichts mehr gelten, als sie in der That sind, nämlich nicht für Dinge an sich, sondern blosse Vorstellungen, die nach empirischen

Gesetzen zusammenhängen, so müssen sie selbst noch Gründe haben, die nicht Erscheinungen sind."

Es ist der Gedanke, den Herbart in die kurze Formel gekleidet hat: „Wie viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein." (Metaphysik II, § 199.)

Aus dem Begriff des Scheines folgt, dass es auch ein Sein geben muss. Ich kann nicht alles Schein nennen, denn wenn etwas Schein genannt wird, so ist die Voraussetzung dafür, dass es auch etwas giebt, das Sein genannt werden muss: der Begriff des Scheins, der Erscheinung ist ein relativer und fordert zu seiner Ergänzung den des Seins.

In der Form mannigfach verändert taucht dieser Gedanke immer wieder auf; gradezu als Beweis gegen den Konscientialismus gerichtet, findet er sich in einer Schrift von W. G. Marvin: „Die Giltigkeit unserer Erkenntnis der objektiven Welt". Folgendermassen wird hier geschlossen (S. 17): „Wenn es wahr ist, dass alle Gegenstände, um Gegenstände für uns zu sein, Gegenstände unseres gegenwärtigen Bewusstseins sein müssen, dann muss offenbar das gegenwärtige Bewusstsein alle Gegenstände des Denkens in sich enthalten. Wenn aber alle Gegenstände Gegenstände des gegenwärtigen Bewusstseins, d. h. wenn sie alle Vorgestelltes sind, dann muss das Vorgestellte die Gattung aller Gegenstände des Denkens sein. Demgemäss müsste das Vorgestellte dem Umfange nach unendlich sein. Aber ein Begriff, dessen Umfang unendlich gross ist, d. h. das *summum genus*, hat keinen Inhalt. Das Vorgestellte ist dann die höchste Abstraktion und fällt als solche mit dem Sein überhaupt zusammen. Mit anderen Worten: Das gegenwärtige Bewusstsein oder das Bewusstsein als der Begriff, der alles Existierende in sich umfasst, ist entweder ein ganz bedeutungsloser Begriff oder darf nur als das Seiende überhaupt angesehen werden." Daraus folgt: „Wenn das Bewusstsein, zu dem uns die Lehren der oben genannten Philosophen (nämlich Hume, St. Mill u. a.) hingeleitet haben, mehr als diese reine Abstraktion, nämlich das Seiende überhaupt bedeutet, so zeigt sich durch diese *reductio ad absurdum*, dass sie falsch sind. Ohne Zweifel allerdings meinen sie mehr, wenn sie das Gegebene Bewusstsein nennen. Sie meinen das empirische Bewusstsein, d. h. unserer geistigen Vorgänge, speziell der gegenwärtigen geistigen Vorgänge."

Der hier gegebene Beweis ist ja — abgesehen von seiner Richtigkeit überhaupt — in sich selbst nicht ganz einwandfrei. Der Begriff von unendlichem Umfang, der allgemeinste Begriff wird an einer Stelle als inhaltslos, als bedeutungslos bezeichnet und von dem des Seienden geschieden, an der anderen mit ihm identifiziert. Weiter dürfte es sich kaum aufrecht erhalten lassen, dass der Begriff von unendlichem Umfang keinen Inhalt habe. Ein inhaltsloser Begriff ist doch wohl überhaupt kein Begriff mehr; wenn die Dinge, welche die Welt zusammensetzen, gar nichts gemeinsam haben, so kann ich sie eben nicht durch einen Begriff denken, und es giebt keinen allgemeinsten Begriff. Wenn es aber einen solchen giebt, und daran möchten wir nicht zweifeln, so muss er einen Inhalt haben. So würde nicht geschlossen werden können, dass der Begriff 'Vorgestelltes' oder 'Bewusstsein' als allgemeinster Begriff bedeutungslos sein muss.

Von diesem Bedenken aber abgesehen hat der Schluss einen durchaus haltbaren Sinn. Es kommt ja zunächst nicht darauf an zu zeigen, dass der Begriff des Bewusstseins in diesem allgemeinen Sinne inhaltslos ist, sondern dass er verschieden ist von dem Begriff des Bewusstseins im gewöhnlichen 'empirischen' Sinne, wo er, weit entfernt allgemeinster Begriff zu sein, lediglich einen kleinen Teil der Wirklichkeit, die (gegenwärtigen) geistigen Vorgänge umfasst.

Der Begriff des Bewusstseins in diesem letzteren Sinne setzt geradezu zu seiner Ergänzung den des Nichtbewusstseins, der physischen Welt voraus, genau so wie der Begriff der Erscheinung, des Scheins den des Seins voraussetzt, und behaupten, dass es Bewusstsein in diesem Sinne gebe, heisst zugleich behaupten, dass es noch etwas ausserhalb dieses Bewusstseins gelegenes giebt. Die Behauptung daher, dass alles Bewusstsein in diesem Sinne sei, ist ein Widerpruch in sich selbst. Die Behauptung aber, dass alles, dass das Gegebene Bewusstsein in dem Sinne sei, in dem Bewusstsein wirklich allgemeinster Begriff sein kann, ist überhaupt keine Behauptung mehr, ist eine nichtssagende Tantologie.

Ähnlich sind die Ausführungen, die Marvin diesem Gegenstande in einer späteren Schrift, dem 'Syllabus of an introduction to philosophy', gewidmet hat.

Er bezeichnet hier die Auffassung, dass das Gegebene die Totalsumme der Realität ausmache, dass eine Realität jenseits des Gegebenen ein bedeutungsloser Ausdruck sei, als Idealismus, und unterscheidet zwei Richtungen desselben, je nachdem das Gegebene als bestimmt (determinate) oder als unbestimmt (indeterminate) betrachtet wird (S. 232 ff.)

Die gemeinte Bestimmung des Gegebenen nun besteht darin, dass es in letzter Linie als 'mein gegenwärtiges Bewusstsein' (my present consciousness) gefasst wird, eine Auffassung, die nach Marvin von den Nachfolgern Lockes, Berkeleys, Humes, in Deutschland durch Schuppe und seine Richtung, wenn nicht zugestandenermassen, so doch thatsächlich vertreten wird. (Vgl. S. 235/6.)

Diese Bestimmung des Gegebenen also ist falsch, und die Gegenbehauptung vielmehr, dass das Gegebene allgemein gefasst unbestimmt sei, richtig.

Die Möglichkeit einer Bestimmung des Gegebenen ist damit nicht ausgeschlossen, im Gegenteil alle Erkenntnis soll Bestimmung des Gegebenen sein, aber diese Bestimmung bezieht sich nicht auf das Gegebene als Totalität, ist nicht ein Versuch, ihm als dem höchsten, allgemeinsten Begriff einen Inhalt, eine Bedeutung zu geben, sondern ist Bestimmung in einem beschränkteren Sinne. (Vgl. S. 240—242). Die Bestimmung des Gegebenen als des allgemeinsten Begriffes durch einen allgemeinsten Begriff kann nur zu einer Tautologie führen. (S. 239.)

Wie steht es nun mit all diesen Einwendungen gegen den Konscientialismus? Es ist kein Zweifel, es giebt antirealistisch denkende Philosophen, und zwar sind es im besonderen die Phänomenalisten, die sich mitunter in augenfälliger Weise des Fehlers schuldig machen, von dem hier die Rede ist: dass sie mit der allgemeinen Behauptung, das Gegebene, und daher von ihrem Standpunkt aus, Alles sei Bewusstsein, die dieser widersprechende Meinung verbinden, Bewusstsein sei dasselbe wie psychischer Vorgang, wobei der Begriff des psychischen, geistigen Vorgangs in der üblichen empirischen Bedeutung genommen wird, in den er nur einen Teil des Wirklichen bezeichnet.

Kann man aber sagen, dass auch die strengen Konscientialisten, wie Hume und Schuppe, die Philosophen des Positivismus und der Immanenz, sich dieses Fehlers schuldig gemacht haben?

Hume zeigt ja einige Widersprüche in seinen Ausführungen, so ist es wohl unmöglich seine Annahme von 'natural powers', die doch ausserhalb der gegebenen Welt von Impressionen und Ideen stehen, mit seinem sonstigen Standpunkt zu vereinigen. Aber in seinen prinzipiellen Ausführungen ist er doch ein reiner Konscientialist, und wenn er die Welt als aus Impressionen und Ideen bestehend denkt, so ist doch nirgends ein Zeichen vorhanden, dass er dem Begriff der Impression und der Idee den Begriff des Bewusstseins in dem Sinne unterschöbe, in dem dieses seinem Begriffe nach nur einen Teil der Wirklichkeit bezeichnen kann. Die neueren Konscientialisten erklären sich nun vollends selbst ausdrücklich gegen den Verdacht solcher Unterschiebung, und betonen, dass das Gegebene Erscheinung genannt wird, nicht im Gegensatze zu einem Ding an sich, nicht mit Beziehung auf ein erträumtes etwas, was da erschiene, sich in Erscheinung kleidete, oder ihr zu Grunde läge, sondern mit Beziehung auf ein Subjekt, dem es erscheint. (Vgl. oben S. 49 ff.)

Grade Schuppe hat den naheliegenden Einwand, das Missverständnis vorausgesehen; er nimmt ständig darauf Rücksicht, und weist es im voraus zurück. Nur eine Stelle sei zum Belege angeführt; in seiner Logik S. 69, 70 heisst es: „Bewusstseinsinhalt ist der empfundene Inhalt, absolut so wie er sich zeigt, in vollster, raumerfüllender Wirklichkeit, nicht verklärt oder verflüchtigt zu einem blossen Schein, einer nur subjektiven Empfindung, welchen letzteren Begriff, insofern er den empfundenen Inhalt einschliesst, ich beseitigt zu haben glaube, oder zu einer blossen Vorstellung. Das kann nur demjenigen widersinnig erscheinen, der bei seiner Beurteilung meiner Ansicht immer nur von der Voraussetzung derjenigen begrifflichen Gegensätze ausgeht, welche ich oben bekämpft habe, und gar nicht merkt, dass es sich um diese Voraussetzungen selbst handelt. Diese ganze allerrealste Welt, Sonne, Mond und Sterne, und diese Erde mit allem Gestein und Getier, feuerspeienden Bergen u. dgl., das ist alles Bewusstseinsinhalt, nur sage man nicht „nur“ Bewusstseinsinhalt, ehe man sich über den dieser Einschränkung zu Grunde liegenden Begriff ausgewiesen hat. Also gehört diese ganze Welt zum Ich, und ist im Ich? — Der Widerspruch hiergegen wird ein doppelter sein. Trotz der eben gegebenen

Versicherung vollster Realität wird der eine doch „nicht umhin können", auch den Bewusstseinsinhalt den Zuständen des Ich zuzurechnen, und somit meine Versicherung für Selbsttäuschung erklären, während der andere, der Versicherung glaubend, das als eine Absurdität anführen wird, dass das Ich, vielleicht das meinige, auf das er mit wohlfeilen Spott als Beispiel hinweisen wird, die ganze Welt enthalten soll, dass die Dinge um uns herum ein Teil des Ich sind, während doch vielmehr das Ich ein winziger Teil dieser Welt sei."

Hier ist doch unzweideutig das subjektive Empfinden, der Zustand des Ich vom Bewusstseinsinhalt in dem Sinne geschieden, in dem er als allgemeinster Weltinhalt bezeichnet werden kann.

Einer Unterschiebung des engeren Begriffs von Bewusstsein unter den weiteren kann man also Schuppe nicht beschuldigen; dem Wort Bewusstseinsinhalt wird seine Bedeutung als allgemeinster Begriff streng gewahrt; ob es darum aber ein bedeutungsloses Wort sein oder die Bestimmung des Gegebenen als Bewusstseinsinhalt eine Tautologie sein muss, werden wir gleich zu untersuchen haben. Der Vollständigkeit halber soll nur noch gezeigt werden, dass auch Avenarius in durchaus klarer Weise den Begriff des Bewusstseins als Inbegriff der psychischen Vorgänge von dem des Bewusstseins im Sinne der Prinzipialkoordination scheidet. Das geht ja schon aus all den oben angeführten Stellen hervor, in denen er betont, dass das Nichtich, die Umgebung des Ich, als Gegenglied in der Prinzipialkoordination nicht anders gegeben sei, auf keiner anderen Stufe stehe, als das Ich selbst. Es wird aber schlagend bewiesen durch seine vor allem im 'Menschlichen Weltbegriff' gegebene Kritik eben jener Zweideutigkeit des Wortes Bewusstsein oder Vorstellung, durch welche es möglich wird, aus der Sache einen Gedanken, aus der Aussenwelt eine Innenwelt, aus dem Nichtich ein Ich zu machen. Man vergleiche z. B. die Erörterung, Weltbegriff S. 70/71, wo Avenarius den Weg anzugeben unternimmt, auf dem man zu dem Satze gelangen konnte: „Alles, was man 'Sachen', allgemeiner 'Realität' nennt: die ganze 'reale Welt' — 'Alles ist *nur* meine Vorstellung', beziehentlich: 'Bloss in meinem Denken', '*nur* in meinem Bewusstsein' u. s. w."; wobei Vorstellung, Bewusstsein den engeren, gewöhnlichen Sinn hat, in dem es gleichbedeutend ist mit 'Affektion des Gemütes', 'Thathandlung

des Ich', oder wie Avenarius selbst sagen würde: 'Abhängige des Systems C, des Gehirns'.

Ob die Erklärung, die Avenarius von dieser Umwandlung der 'Sache' in eine 'Vorstellung' durch Einführung des Begriffs der Introjektion geben zu können glaubt, richtig ist, kann hier gleichgiltig sein; die blosse Thatsache, dass er sie als Unterschiebung erkannt hat und demgemäss kritisiert, zeigt, wie sehr verschieden davon seine eigene Auffassung sein muss.

Gegen den strengen Konscientialismus also darf man den Vorwurf nicht erheben, dass er in der Behauptung, alles sei Bewusstseinsinhalt, den letzteren Begriff in einem so engen Sinne nehme, dass dadurch diese allgemeine Behauptung zu einem Widerspruch mit sich selbst wird.

Wie steht es aber dann mit der anderen Alternative? Wenn das Wort Bewusstsein nicht in dem gewöhnlichen Sinne genommen wird, sondern in einem solchen, dass es allgemeinste Bestimmung des Wirklichen werden kann, hat es dann überhaupt noch einen angebbaren Sinn? Ist es wahr, dass dann die Behauptung: 'Alles, alles gegebene ist im Bewusstsein gegeben, ist Bewusstsein' eine blosse Tautologie sein muss?

In dem Begriff des Gegebenen, des Vorgefundenen liegt ein Hinweis auf die Erkenntnis des Menschen; als gegeben, als vorgefunden wird ein Inhalt bezeichnet, wenn er in seiner Thatsächlichkeit nicht bezweifelt werden kann. Was bedeutet nun hier das Wort Bewusstsein? Schuppe hat sich die Schwierigkeit, die in diesem Begriff liegt, nicht verhehlt. Logik S. 71/72 lesen wir: „Auf den Sinn des Wortes Bewusstsein und Bewustseinsinhalt zu verweisen, ist deshalb unentbehrlich, weil dieses wunderbare Ding einzig in seiner Art ist, also absolut kein Begriff existiert, welcher als eigentliche Gattung desselben angesehen werden könnte, und kein Allgemeinbegriff, welcher die specifische Differenz enthielte, durch welche es sich von koordinirten Arten unterschiede. Die Undefinierbarkeit ist also in der Sache begründet, nicht etwa nur in einer zur Zeit noch nicht überwundenen Schwäche der Abstraktion. Dieser eine Zustand also, wenn man dieses Wort anwenden will, unterscheidet sich durchaus von allen anderen Zuständen von Dingen und will in seiner Eigenart anerkannt sein. In dem unzweideutigen Sinne des Wortes liegt es, dass Bewusstsein ein bewusstes

Subjekt und ein Objekt unterscheidet, und beide doch wieder in sich zusammenfasst."

Fast mit denselben Worten ist hier von Schuppe die Frage formuliert, wie sie Marvin für die der Schuppeschen nach seiner Auffassung entgegengesetzten Richtung des unbestimmten Idealismus als charakteristisch hinstellt. Introduktion S. 238 heisst es: „Der Idealist, welcher behauptet, dass das Gegebene unbestimmt ist, nimmt die Frage in dem ersten Sinne, nämlich, er sieht in dem Problem die Frage, was das proximum genus und die Differentia des Gegebenen ist." Und jeder Versuch, das Gegebene in dieser Weise zu besimmen ist fruchtlos. (Introd. S. 239.)

So wenig das Gegebene in dieser Weise bestimmt, definiert werden kann, so wenig kann auch nach Schuppe das Bewusstsein als Bestimmung des Gegebenen nach Gattung und spezifischer Differenz bestimmt werden. Aber auch ebenso wie Marvin im Gegensatz zu dieser verunglückten meinungslosen Bestimmung andere Versuche, das Gegebene als Bewusstsein zu bestimmen anerkannt, genau so giebt auch Schuppe eine Erklärung dieses Wortes nach anderer Art.

Freilich nicht ein allgemeines Gesetz, welches die Ereignisse der ganzen Welt in Verbindung bringt mit Vorgängen in meinem Nervensystem (Introd. S. 240), auch nicht die Charakterisierung aller Dinge als in der Zeit existierend (Introd. S. 241), ist nach Schuppe der eigentliche Inhalt und Sinn des Wortes Bewusstsein, sondern einfach dies, dass in ihm ein bewusstes Subjekt und Objekt unterschieden werden; kurz: Alles Gegebene ist Bewusstsein, heisst so viel wie: alles Gegebene ist als Objekt einem Subjekt gegeben, es findet sich nie ein Objekt ohne Subjekt, nie ein Subjekt ohne Objekt. (Vgl. oben S. 52/53.)

Und ganz in demselben Sinne, haben wir gesehen, spricht sich auch Avenarius aus. Durch den Begriff der Prinzipialkoordination ist die allgemeinste Bestimmung des Vorgefundenen, der Welt überhaupt gegeben. Alle Dinge sind gegeben in der prinzipiellen Zuordnung zweier Glieder, von denen das eine als Zentralglied, das andere als Gegenglied erscheint. Es giebt kein Ding an sich, sondern nur ein Ding für ein anderes Ding, für ein „Ich-bezeichnetes". Und Bewusstsein, in diesem Sinne

genommen, und als allgemeinste Bestimmung des Gegebenen ausgesagt, ergiebt keine Tautologie. Es liegt nicht im Begriff des als thatsächlich Vorgefundenen, dass es stets in Form einer Prinzipialkoordination angeordnet sein muss; wir haben hier vielmehr eine Behauptung, die auch falsch sein könnte, und die darum gestützt wird, gestützt zunächst durch den aprioriischen Beweis.

Marvin hat zweifellos Recht, es giebt ein Art Antirealismus, die sich des Fehlers schuldig macht, das Wort Bewusstsein zweideutig zu verwenden, aber er hat nicht Recht, wenn er meint, das Wort Bewusstsein im strengen Sinne einer allgemeinsten Bestimmung des Gegebenen genommen, müsste alles Inhaltes baar sein, und könne nur eine missverständliche Bezeichnung für 'Beziehung zum menschlichen Nervensystem' oder 'zeitliche Bestimmtheit' u. dgl. sein.

Die strengen Konscientialisten geben von dem Wort, so oft sie es verwenden — Avenarius benutzt es nie, den verwandten Ausdruck Empfindung in seinen späteren Schriften in dem fraglichen Sinne überhaupt kaum mehr — stets eine bestimmte Erklärung, und unterscheiden streng zwischen der engeren und weiteren Bedeutung desselben; und die weitere Bedeutung, in der es zur Charakterisierung des Gegebenen verwandt wird, ist so einfach und verständlich, dass aus ihr selbst heraus sicher nichts gegen diese Charakterisierung eingewandt werden kann. Der strenge Konscientialismus ist ein in sich durchaus widerspruchsloser und darum soweit auch haltbarer Standpunkt, den man weder der Begriffsvermengung noch der Sinnlosigkeit zeihen darf.

Auf eine Schwierigkeit aber muss hier noch aufmerksam gemacht werden, die im Begriffe des allgemeinsten Begriffes selbst liegt, und wohl geeignet ist, zu Missverständnissen zu führen. Das Wort 'allgemeinster Begriff' hat zwei Bedeutungen; es kann einmal den Begriff bezeichnen, der als summum genus alle anderen Begriffe unter sich als Arten befasst, oder aber, es wird nur der Begriff damit gemeint, der allgemeiner ist, einen grösseren Umfang hat als alle anderen. Die ganze im Vorstehenden besprochene Argumentation mit dem allgemeinsten Begriffe nimmt diesen Ausdruck im ersteren Sinne. Nur aus dieser Bedeutung folgt, dass der Begriff des Bewusstseins als

allgemeinster Begriff nicht zusammenfallen kann mit dem Begriff des Bewussstseins, in dem dasselbe ein Nichtbewusstsein als Correlat erfordert. Wollte man aber den Ausdruck allgemeinster Begriff' im zweiten Sinne nehmen, so würde es wenigstens möglich sein, dass Bewusstsein allgemeinster Begriff, und doch noch etwas ausser ihm vorhanden oder denkbar ist.

Nun könnte es scheinen, dass in der streng konscientialistischen Bestimmung des Bewusstseins oder des Gegebenen als des allgemeinsten Begriffes nur die zweite Bedeutung dieses Ausdrucks in Frage kommt. Denn wenn das allgemeinste Schema alles Wirklichen in der Prinzipialkoordination oder in der Zusammenordnung eines bewussten Subjektes und eines Objektes gegeben ist, so kann, scheint es, unmöglich behauptet werden, dass diese Prinzipialkoordination als Begriff alles umfasse, oberste Gattung für jeden anderen Begriff sei: die Prinzipialkoordination ist ja eine Zusammenfassung von zwei ihrem Begriff nach deutlich von einander geschiedenen Dingen, dem Zentralglied und Gegenglied, dem Subjekt und dem Objekt; und jeder dieser Inhalte für sich genommen würde keine Art der Zusammenordnung, in der sie selbst stehen, dar stellen. So könnte man sagen, dieser Begriff des Gegebenen, des Bewusstseins ist gar nicht summum genus, ist gar nicht allgemeinster Begriff in dem allein in Frage kommenden Sinne.

Aber wenn er auch nicht gerade summum genus ist, so steht er doch rein formal betrachtet, demselben so nahe, sein Platz in der Stufenleiter der Begriffe wäre so genau angebbar, dass die obigen Überlegungen mit kleinen Abänderungen des Ausdrucks auch auf ihn passen würden. Vor allem aber, ist die Scheidung der Prinzipialkoordination in ihre Bestandteile, die zu Inhalten führt, die jener selbst nicht begrifflich untergeordnet sind, denn überhaupt ausführbar? Die Behauptung der Konscientialisten ist doch, dass das Gegebene, Vorgefundene als Bewusstseinsinhalt, als Prinzipialkoordination gegeben ist. Nie ist ein Objekt ohne ein Subjekt, nie ein Zentralglied ohne Gegenglied gegeben. Sofern das Gegebene allgemeinster Begriff ist, muss auch der Prinzipialkoordination diese Bestimmung zukommen. Und wollte man demgegenüber das Recht des Denkens geltend machen, Begriffe zu bilden auch

ohne Rücksicht auf die Thatsachen der Wirklichkeit oder etwaige Behauptungen über dieselbe, so würde man auf den Hauptsatz des strengen Konscientialismus stossen: der Begriff des Dinges an sich ist ein unsinniger Begriff; nicht nur ist kein Ohjekt ohne ein Subjekt gegeben, sondern der blosse Begriff des Objektes, des Dinges, das nicht Objekt für ein Subjekt wäre, ist ein unvollziehbarer Begriff, hat keine Bedeutung.

So sehen wir auch hier wieder, der Standpunkt des reinen Konscientialismus stellt ein festes und in sich geschlossenes System von Sätzen voll strenger Folgerichtigkeit dar; eine Behauptung stützt die andere, und alle zusammen bilden ein harmonisches Ganze.

Aber auch, wenn wir den Grund- und Hauptsatz noch vorerst dahingestellt sein lassen, wenn wir uns das Recht nehmen, den Begriff eines Objektes ohne Subjekt, eines Dinges an sich zu bilden, wenn wir die Behauptung, es gäbe nichts ausserhalb des Gegebenen und darum auch nichts ausserhalb des Bewusstseins, noch nicht oder überhaupt nicht annerkennen, so ist der Standpunkt des reinen Konscientialismus darum doch frei von innerem Widerspruch: im Begriff der Prinzipialkoordination, der Zusammenordnung von Objekt und Subjekt, auch wenn er nicht allgemeinster Begriff im Sinne des summum genus ist, liegt nichts, was der Behauptung widerstritte, dass alles Wirkliche oder alles Gegebene nach dem Schema dieser Prinzipialkoordination angeordnet sei. Der strenge Konscientialismus stützt sich nicht auf eine Zweideutigkeit des Begriffes Bewusstsein, er erschleicht seine Behauptung nicht.

Eher darf man den Sätzen, die als gegen ihn gerichtet erscheinen konnten, den Vorwurf begrifflicher Erschleichung machen. Der Kantische Beweis der Existenz von Dingen an sich aus dem Begriff der Erscheinung, der Herbartische Beweis des Realismus aus dem Begriff des Scheins, überhaupt die Meinung, aus dem Begriff des Bewusstseins, der Empfindung ohne weiteres auf die Existenz einer Welt ausserhalb des Bewusstseins schliessen zu können, ist ja nichts anderes, als ein Versuch, aus dem Begriff eines Dinges auf seine Existenz zu schliessen. Aus dem Begriff des Scheins im Herbertischen Sinne, der Erscheinung im Kantischen folgt gewiss, dass,

wenn solcher Schein existiert, sicher auch ein Sein vorhanden sein muss; aber dass ein Schein, eine Erscheinung in diesem Sinne existiert, muss eben erst selbst bewiesen werden, und zu beweisen, dass Schein als Correlat des Seins existiert, setzt natürlich voraus, dass die Existenz des Seins ebenfalls schon gewiss ist: der Beweis des Seins aus dem Begriff des Scheins ist also ein Zirkelbeweis.

Der Begriff des Scheins, der Erscheinung, der Empfindung, des Bewusstseins im relativen Sinne, so vernichtend er für den Konscientialismus sein würde, so unbrauchbar ist er auch für den Beweis des Realismus.

Es kommt hinzu, dass er auch in sich selbst eine gewisse Unklarheit, zum mindesten eine gewisse Schwierigkeit zeigt, die erst noch zu beseitigen wäre. Die Empfindung weist auf etwas Empfundenes, der Schein auf ein Sein hin, und wie das Empfundene nicht identisch ist mit der Empfindung, so ist auch das Sein etwas anderes als der Schein; ist aber darum der Schein etwas nichtseiendes, existiert nicht der Schein selbst ebenfalls?

§ 2. Ähnliche Fragen über den Sinn des Wortes Bewusstsein erheben sich nun auch hinsichtlich der bisher noch wenig berücksichtigten positivistischen Beweises der Immanenz. Dieser gehört ja ebenfalls dem strengen Konscientialismus an, arbeitet aber mit ganz anderen Mitteln als der apriorische Beweis; und obgleich beide das gemeinsame Ziel verfolgen, den Begriff des Dinges an sich zu vernichten, alles als Bewusstseinsinhalt zu erweisen, so muss doch die Frage aufgeworfen werden, ob beide mit dem Wort Bewusstseinsinhalt dasselbe meinen. Dass der Philosoph, der beide Beweise nebeneinander zur Erreichung desselben Ziels braucht, auch glaubt, dass sie auf dasselbe Ziel gerichtet sind, ist selbstverständlich; ob aber zwei so gänzlich verschiedene Gedanken, in ihrer ganzen Strenge gedacht, wirklich genau ein und dasselbe meinen, folgt daraus noch nicht.

In der That wird sich zeigen, dass der Begriff des Bewusstseins, wie er als Prädikat für das Gegebene im positivistischen Sinne verwendet werden kann, etwas ganz anderes ist, als der Begriff des Bewusstseins, wie er in dem aprioriischen Beweise der Immanenz auftaucht, dass er zusammen-

fällt, zwar nicht dem Inhalt aber dem Umfang nach, mit dem Begriff des Bewusstseins im Sinne der Psychologie.

Weder die immanenten Philosophen noch die eigentlichen Positivisten — die den positivistischen Beweis aber, wie wir sehen, beide verwenden — haben sich das genügend klar gemacht; sie nehmen offenbar an, dass beide Beweise auf dasselbe hinauskommen, nämlich das Wirkliche als im Sinne der Prinzipialkoordination angeordnet darzuthun.

Das hängt zusammen mit dem schon oben erwähnten Umstande, dass sie glauben Realisten zu sein: sie können das glauben, weil ihnen ein Teil des Gegebenen, vornehmlich die Inhalte der sogenannten äusseren Wahrnehmungen, als Aussenwelt, als physisches charakterisiert sind, das aber genau so gut wie das psychische als Bestandteil der Prinzipialkoordination gegeben ist.

Diese Aussenwelt aber als Gegebenes im positivistischem Sinne ist thatsächlich nur psychologischer Inhalt im Sinne der Psychologie; so ist das Gegebene des Positivisten ebenfalls nichts als Bewusstseinsinhalt, aber in einem ganz anderen Sinne, als er selbst meint. Den Beweis für diese Behauptung werden wir unten zu erbringen haben; hier ist nur die Frage zu beantworten, ob etwa die Bestimmung des Gegebenen als Bewusstseinsinhalt in diesem Sinne Angriffspunkte für die angeführten formalen Einwände bietet.

Der Fehler des Konscientialismus wurde darin gesucht, dass in seinem Beweise der Begriff des Bewusstseins in doppeltem Sinne gebraucht würde, einmal in dem des allgemeinsten Inhaltes, und dann in dem des ein Correlat fordernden gewöhnlichen oder psychologischen Bewusstseinsbegriffes.

Wenn nun im positivistischem Beweis das All und das Gegebene identisch sind, und weiter das Gegebene thatsächlich gleich dem psychischen im Sinne der Psychologie ist, macht sich dann nicht dieser Beweis eben des gerügten Fehlers der Begriffsvermengung schuldig?

Er würde es thun, wenn er den Begriff des Bewusstseinsinhaltes oder des psychischen ebenfalls in einer der oben besprochenen Bedeutungen nehme, nach welchen das psychische ein inneres, oder Gegenstand des inneren Sinnes, der Selbstbeobachtung, überhaupt ein Etwas ist, das seinem Begriffe

noch als Correlat ein nicht psychisches zur Ergänzung fordert. Denn nur in diesem Sinne eines relativen Begriffes, überhaupt eines Begriffes, der seiner Meinung nach nur einen Teil des Wirklichen umfasst, ist der Begriff des Bewusstseins unfähig allgemeinste Bestimmung des Gegebenen als des Wirklichen überhaupt zu werden.

Von all solchen beschränkenden Definitionen des Bewusstseins aber macht der positivistische Beweis in seiner Strenge keinen Gebrauch: sein Bewusstseinsbegriff fällt nicht dem Inhalte, sondern nur dem Umfange nach mit dem psychologischen Begriffe des Bewusstseins zusammen; d. h. eigentlich, er ist überhaupt nicht derselbe Begriff wie dieser sondern ihm nur äquivalent.

Eben die Inhalte, welche die Psychologie psychische Inhalte nennt, wie Farben, Gestalten, Töne, Düfte, Rauhigkeit, Glätte, Wärme, Kälte, Ort, eben diese bilden nach der Meinung des Positivisten als Inbegriff das, was man Natur nennt, das was nicht nur die Psychologie sondern auch die Physik zu ihrem Gegenstande hat. (Vgl. z. b. Mach, Leitfaden der Physik S. 1.)

In diesen Begriffen der Farbe, Form u. s. w. aber liegt nichts, was über sie selbst hinauswiese auf ein Correlat, auf eine andere, eine Aussenwelt, auf ein Ding an sich; die Behauptung daher, dass nur diese Inhalte existieren und sonst nichts, kann unmöglich als widerspruchsvoll bezeichnet werden.

Und gehen wir noch einen Schritt weiter, einen Schritt, den der Positivist selbst nicht thut, der aber um der Strenge seines Beweises willen gethan werden muss, bestimmen wir als das Gegebene nicht die psychischen Inhalte der Psychologie überhaupt, sondern nur die thatsächlich vorliegenden als gegenwärtiges Bewusstsein 'bezeichneten' (Vgl. unten VIII. Abschnitt § 2), so erwächst auch aus dieser Einschränkung und Bezeichnung kein Widerspruch, sofern wieder nicht der Begriff des gegenwärtigen als relativer Begriff, der die Vergangenheit zu seiner Ergänzung fordert, in Betracht gezogen, sondern dies Wort einfach als Zeichen genommen wird, als Hinweis auf bestimmte Inhalte, die ich für mich selber und, sofern ich nicht Solipsist bin, für jeden andern

festlegen will, der mich verstehen kann. Um Missverständnissen vorzubeugen, könnte diese Bezeichnung 'gegenwärtiges Bewusstsein' überhaupt weggelassen werden; der blosse gedankliche Hinweis, ausgedrückt durch das Wörtchen 'Dies' oder ein ähnliches, würde dasselbe leisten, freilich auf eine etwas ungewöhnliche und darum ebenfalls missverständliche Art.

Die positivistische Behauptung, gegeben und darum wirklich ist nur das gegenwärtige Bewusstsein, würde in ihrer vollen Strenge nicht besagen, zur Wirklichkeit gehört nur das gegenwärtige nicht aber etwa das vergangene Bewusstsein, sondern nur dies, dass als wirklich anerkannt werden können nur die thatsächlich vorliegenden Inhalte, also 'dies Stück Papier', 'diese Worte', 'dieser mit ihnen verbundene Sinn', 'diese Erinnerung an einen Fehler, den ich früher begangen'; dieser Fehler aber als der Vergangenheit angehörendes Ding an sich so wenig, wie das Papier als Ding an sich.

In diesen thatsächlich vorliegenden Inhalten liegt dann wieder nicht, dass es Etwas ausser ihnen geben müsste; die Bezeichnung als 'gegenwärtiger Bewusstseinsinhalt' ist einfach traditionell, giebt nur einen Hiweis, keine Behauptung. So wenig aus ihr daher auf die Existenz eines 'vergangenen Bewusstseinsinhaltes' geschlossen werden kann, so wenig kann auch die Behauptung „es giebt nur, gegeben ist nur der gegenwärtige Bewusstseinsinhalt" in diesem Sinne als sich selbst widersprechend bezeichnet werden.

Mit diesem Nachweis, dass die beiden Beweise des strengen Konscientialismus nur missverständlicher Weise des Fehlers begrifflicher Unklarheit, begrifflichen Widerspruchs beschuldigt werden können, ist unsere erste Aufgabe beendet.

Wir haben nicht verschwiegen, dass den Antirealisten, die diese beiden Beweise benutzen, hie und da die gerügten Fehler wirklich mit unterlaufen, dass auch die strengen Konscientialisten nicht immer zu voller Klarheit über die eigentliche Bedeutung jener Beweise, ja ihres eigenen Standpunktes gelangt sind; aber mag schliesslich die historisch gegebene Begründung der konscientialistischen Sätze mehr oder weniger mangelhaft sein, es handelt sich für uns in letzter Linie nicht um die Bestimmung und Beurteilung eines historischen Vorganges, sondern vielmehr um die Frage, ob der Standpunkt

des Konscentialismus, so wie er in gewissen fundamentalen Schwierigkeiten des Denkens wurzelt, und daher mit logischer Strenge dargethan werden muss und kann, zu Recht besteht oder nicht.

Nachdem wir daher diesen strengen Konscientialismus von den Schlacken befreit haben, die ihm anhaften, können wir an die rein sachliche Erörterung desselben selbst herantreten.

VII. Abschnitt.

# Das Ding an sich.

§ 1. „Das man mit dem Gedanken und dem Worte eines ausserhalb des Bewusstseins Existierenden dieses „ausserhalb" eo ipso aufhebt, indem man dieses Ding denkt, liegt doch wohl auf der Hand."

Der Gedanke, der sich auf ein Ding richtet, macht dies Ding zu einem gedachten; folglich ist der Gedanke eines nichtgedachten Dinges ein undenkbarer Gedanke.

Diese Behauptung, dieser Schluss ist ganz allgemein gehalten, er soll von all und jedem Gedanken gelten.

In dieser Allgemeinheit aber, mit der er ausgesprochen wird, glauben wir beweisen zu können, liegt sein Fehler. Ziehen wir zur näheren Erörterung von Gedanken nur Begriff und Urteil heran.

Da alles Denken ein begriffliches Denken ist, so würde folgen, wenn der konscientialistische Satz hinsichtlich des Begriffes gilt, dass er vom Denken überhaupt gilt.

Daher wird in den konscientialistischen Darlegungen statt vom Gedanken sehr häufig vom Begriffe gesprochen. Es ist für Schuppe Thatsache, „dass alles Sein, welches Objekt des Denkens werden kann, immer schon seinem Begriffe nach Bewusstseinsinhalt ist". (Logik S. 69.)

Avenarius Meinung ist dieselbe, wie aus folgender Darlegung (Weltbegriff S. 130) leicht zu ersehen ist, obgleich er in derselben das Wort 'Begriff' nicht verwendet.

Es ist ein „nur mit grosser Vorsicht aufzunehmender Gedanke, wenn man an Hand des Gegensatzes: Relativ-Absolut,

durch eine spezialerkenntnistheoretische Gewohnheit verleitet, die 'Erkenntnis': 'Etwas ist das eine für mich — ein anderes für einen anderen' alsbald ergänzt durch die auf etwas Absolutes gerichtete Frage: 'Was ist dies Etwas dann an und für sich?' Wo dann als Antwort zu erwarten ist: 'Das Objekt $R$ ist an und für sich weder rot noch schwarz'; oder: 'Das wissen wir nicht — können wir nicht wissen.'

„Aber weder die erstere negative noch die zweite, skeptische Antwort ist haltbar — weil der Gedanke selbst, der in dieser allerdings naheliegenden Frage und Antwort zum Ausdruck kommt, unhaltbar ist. Denn was überhaupt soll es bedeuten, dass ein Umgebungsbestandteil im spezialerkenntnistheoretischen Sinne etwas 'an und für sich' sei? Was heisst fragen, wie ein Umgebungsbestandteil in diesem Sinne 'an und für sich' beschaffen sei, anderes als fragen wie ein Gegenglied beschaffen sei, das nicht Gegenglied ist? oder, was dasselbe, ein Gegenglied, zu dem das Centralglied fehlte?"

Avenarius also findet die negative wie die skeptische Antwort auf die Frage nach dem Ding an sich unhaltbar, weil der blosse Gedanke des Dinges an sich schon unhaltbar ist. Nicht gegen die spezielle Behauptung; 'Dinge an sich existieren' oder 'Dinge an sich sind erkennbar' richtet sich der Einwand, sondern unmittelbar gegen den allgemeinen in diesen und ähnlichen Behauptungen verwendeten Gedanken des Dinges an sich, das ist aber genauer gesagt der Begriff des Dinges an sich.

Daher hat auch die blosse Frage nach dem 'an und für sich' keinen Sinn, die doch noch gar keine Behauptung enthält.

Vom Begriff des Dinges an sich also gilt zunächst, dass er unsinnig ist, und weil vom Begriff, dann von jedem Gedanken darüber.

Wenn nun aber die Konscientialisten nicht Recht haben, der Begriff des Dinges an sich nicht unsinnig ist, folgt dann, dass überhaupt alle Gedanken, zunächst alle Urteile über das Ding an sich, Sinn haben? Offenbar nicht. Das Urteil ist ja noch etwas mehr als ein blosser Begriff: der Begriff des Dinges an sich kann denkbar, ein Urteil über dasselbe müsste es darum noch nicht sein.

Wir meinen nun zeigen zu können, dass der Begriff des Dinges an sich durchaus nicht unsinnig ist; dann erwächst für uns die weitere Aufgabe, das Urteil über das Ding an sich auf seine Bedeutung hin noch besonders zu untersuchen.

Betrachten wir zunächst den Begriff des Dinges an sich. Die Bedeutung eines Begriffes liegt in dem Inhalt, den er meint, in den Merkmalen, die diesen Inhalt bilden. Ein sich selbst widersprechender Begriff ist dadurch charakterisiert, dass in seinem Inhalt sich Merkmale finden, die einander widersprechen.

Welches ist nun der Inhalt des Begriffes 'Ding an sich'?

Das 'Ding an sich' steht im Gegensatze nicht zu jedem beliebigen 'Ding für ein anderes Ding', sondern zu dem besonderen Begriff 'Objekt für ein Subjekt'; 'Ding an sich' heisst also so viel wie 'Ding, das nicht Objekt für ein Subjekt ist'. Dann scheint zu folgen, dass es zu dem Inhalt des Begriffes 'Ding an sich' gehört, nicht Objekt für ein Subjekt zu sein. Da nun der Inhalt des Begriffes 'Ding an sich', um Inhalt eines Begriffes zu sein, gedacht sein muss, also thatsächlich Objekt für ein Subjekt ist, so scheint dieser unausweichlichen Notwendigkeit der Inhalt des Begriffes selbst zu widersprechen, der Begriff des 'Dinges an sich' scheint vom Denken etwas unmögliches zu fordern, scheint ein unmöglicher Begriff zu sein.

Das ist die Schwierigkeit; aber keine unübersteigliche, wie uns dünkt. Der Begriff des Dinges an sich muss doch denkbar sein! Wir und die Konscientialisten mit uns haben ihn ja eben gedacht! Oder war es ein sinnloser Satz, wenn wir oben den Inhalt dieses Begriffes feststellten? hat nicht jeder mit den Worten 'Ding, das nicht Objekt für ein Subjekt ist' etwas bestimmtes gedacht, und auf Grund des bestimmten Denkens dieses Inhaltes etwas bestimmtes geschlossen?

Man nimmt wohl häufig an, dass der Begriff des Denkens in seinem allgemeinsten Sinne auch das umfasse, was in einem beschränkteren als undenkbar bezeichnet werde? auch der Inhalt 'viereckiger Kreis' wird so als ein denkbarer bezeichnet.

Aber diese Bezeichnung ist doch sehr missverständlich. Gewiss um zu behaupten, ein viereckiger Kreis ist undenkbar muss ich einen Gedanken haben, der das durch das Subjekt dieser Behauptung gemeinte irdendwie betrifft. Aber folgt

aus der Wortzusammenstellung des Satzes, dass auch den Worten 'viereckiger Kreis' wirklich ein Gedanke entspricht? Der Sachverhalt, der zu diesem Satze führt, ist doch vielmehr der folgende. Das Wort 'viereckig' bezeichnet einen bestimmten Inhalt, einen bestimmten Begriff, ebenso das Wort 'Kreis', der Versuch aber, beide Inhalte zu einem Begriff zu vereinigen, wird wohl vom Denken gemacht, und insofern ist dieser Begriff ein Gegenstand des Denkens; dies Denken aber besteht doch da, wo es nicht blosse Vorbereitung zur Vereinigung der beiden Teilbegriffe ist, sondern diese Vereinigung selbst betrifft, rein und allein in der Erkenntnis, dass diese Vereinigung unmöglich, sich selbstwidersprechend ist. Diese Erkenntnis kleidet sich dann in den kurzen Ausdruck: 'ein viereckiger Kreis ist unmöglich'; genauer aber müsste es heissen: 'es ist unmöglich die Merkmale 'viereckig' nnd 'Kreis' in einen Begriff zusammenzufassen'.

Ist nun das Denken des 'Dinges an sich' auch von der Art, dass sie nur missbräuchlich ein Denken genannt werden kann? Schon das Gefühl, scheint uns, macht einen Unterschied zwischen dem Gedanken des 'Dinges an sich' und dem Gedanken des 'viereckigen Kreises'. Aber vielleicht täuscht das Gefühl, vielleicht ist die Erkenntnis, dass auch im Begriff des Dinges an sich widersprechende Merkmale vereinigt werden sollen, nur etwas weniger unmittelbar zu gewinnen wie die entsprechende hinsichtlich des viereckigen Kreises!

Wie kommt denn eigentlich der Widerspruch in dem Begriff des 'Dinges an sich' zu Stande?

In dem Inhalt des Begriffes selbst liegt nichts davon, dass dieser Inhalt Objekt für ein Subjekt, Gegenstand, Inhalt eines Gedankens ist, sondern gerade dies, dass in ihm von allen derartigen Beziehungen abgesehen werden soll. Es ist die weitere Erkenntnis, dass dieser Inhalt als Inhalt eines Begriffes eben thatsächlich Inhalt, Gegenstand eines Gedankens, Objekt für ein Subjekt ist, die der im Inhalt selbst gelegenen Meinung widerstreitet.

Wie ist das aber möglich? Wie kann in den in sich widerspruchslosen Inhalt eines Begriffes von aussen her aus der Erkenntnis eines wirklichen Sachverhaltes ein Widerspruch hineingebracht werden, so nämlich, dass nicht nur dieser Begriff

als dem Sachverhalt, sondern als sich selbst widersprechend erscheint? Ein Begriff hat doch zunächst garnichts mit der Wirklichkeit zu thun: es ist eine Überlegung für sich, ob der Begriff der Wirklichkeit entspricht oder nicht; er wird je nach dem Ausfall dieser Überlegung als für die Erkenntnis der Wirklichkeit brauchbar oder nicht brauchbar charakterisiert werden können, an seiner eigenen Natur aber ändert sich dadurch nichts, er wird dadurch nicht klarer und nicht dunkler, nicht harmonischer in sich und nicht widerspruchsvoller!

Und nun ist doch die Behauptung, der Inhalt 'Ding an sich' sei Inhalt eines Begriffs, eines Gedankens, nicht aus diesem Inhalt selbst abzuleiten, sondern nur aus der Erkenntnis eines Sachverhaltes der Wirklichkeit; wie kann sie den Inhalt selbst angreifen, ihn zu einem widerspruchsvollen machen?

Hier muss ein Fehler in der Argumentation liegen, ein Fehler, der uns zum Teil durch die Ungewohntheit der Behauptung, zum Teil durch eine gewisse Ungenauigkeit des Ausdrucks verursacht zu sein scheint.

Wenn unter dem 'Ding an sich' ein Ding verstanden würde, das in keiner Weise Gegenstand des Denkens ist oder sein kann, so würde ein solches Ding, ganz abgesehen von der Frage nach der Möglichkeit des Begriffes, für die Wissenschaft, für Menschen überhaupt nicht in Betracht kommen. Es ist natürlich notwendig für jeden Gegenstand der Wissenschaft, dass er gedacht werden kann. Daraus folgt aber nicht, dass jeder Gegenstand des Denkens auch als gedachter gedacht werden muss, dass zum Inhalte jedes Gegenstandes des Denkens, der Wissenschaft diese Eigenschaft, Gegenstand des Denkens, der Wissenschaft zu sein, ebenfalls gehören muss.

Jeder Gegenstand des Denkens hat neben unendlich vielen Eigenschaften auch die, Gegenstand des Denkens zu sein; wie wir aber im Begriffe von jeder Eigenschaft eines Dinges abstrahieren können, so können wir auch von dieser, Gegenstand des Denkens zu sein, absehen. Dann haben wir den Begriff des Dinges an sich, d. h. des Dinges, wie es ist, abgesehen von der Eigenschaft, dass es Gegenstand des Denkens, Objekt für ein Subjekt ist.

Und dieser Begriff verträgt sich durchaus mit der Behauptung, dass der Inhalt 'Ding an sich', wie jeder andere

Begriffsinhalt eben Inhalt, Gegenstand eines Begriffes, eines Gedankens, also thatsächlich doch Objekt für ein Subjekt ist. Der Satz: „Der Inhalt 'Ding an sich', d. h. Ding wie es ist, abgesehen von der Eigenschaft Objekt für ein Subjekt zu sein, ist thatsächlich doch Objekt für ein Subjekt" — enthält durchaus keinen Widerspruch, sein Prädikat hebt das Subjekt nicht auf.

Der Satz erregt nur Anstoss infolge der Ungewöhnlichkeit seines Inhaltes. Nehmen wir daher einen Satz derselben Art, aber mit bekannterem, geläufigerem Inhalt, um durch Vergleich mit der Eigenart unseres Satzes vertrauter zu werden.

Wenn ich einem andern gegenüber behaupten will, dass alle Materie schwer sei, aber im Zweifel bin, ob dieser andere das Merkmal der Schwere nicht schon definitorisch in seinem Begriff von Materie aufgenommen hat, könnte ich mich wohl zu folgender Äusserung veranlasst sehen: „Nehmen Sie den Begriff der Materie, aber sehen Sie in ihm von dem Merkmal der Schwere durchaus ab, dann gilt, dass diesem so gekennzeichneten Inhalt allgemein Schwere zukommt."

Beispiele dieser Art werden, wie zu sehen, nur selten vorkommen; sie können sich finden bei vorsichtigem Denken, wenn definitorische Streitigkeiton in bezug auf schwer definierbare Begriffe befürchtet werden. Könnte ich den Begriff der Materie einfach und zweideutig definieren, so brauchte ich keinen Umweg, um zu meiner Behauptung, alle Materie ist schwer, zu gelangen; muss ich aber mit dem blossen Hinweis auf den Sprachgebrauch arbeiten, so wird es sich — wie gesagt nur unter besonderen Umständen — empfehlen, um der Behauptung ihren Charakter als Urteil zu wahren, vorher festzulegen, dass in dem Begriff des Subjektes nicht schon das Prädikat definitionsgemäss gedacht werden solle.

Jedenfalls, was auch seine praktische Bedeutung sein mag, ein derartiger Satz ist denkbar, er enthält keinen begrifflichen Widerspruch. Und darum ist auch der obige Satz, 'das Ding an sich ist Gegenstand des Denkens', durchaus in Ordnung, sein Subjekt nicht in Widerspruch mit dem Prädikate.

Der Begriff will nicht die ganze Wirklichkeit erfassen, er abstrahiert von jedem beliebigen Inhalt, er verbindet beliebige

Inhalte, nur von der Rücksicht geleitet, nichts widersprechendes in sich aufzunehmen. So sieht der Begriff des 'Dinges an sich' von der Eigenschaft seines Gegenstandes ab, thatsächlich Gegenstand eines Gedankens zu sein, und die Behauptung, dass dieser Gegenstand, dieser Inhalt, dies Etwas thatsächlich Gegenstand eines Gedankens, Objekt für ein Subjekt ist, bezieht sich auf etwas, was der blosse Begriff garnicht meinte, eben die Wirklichkeit.

Unterscheidet man also den Gegenstand des Begriffes von dem Begriffe selbst, gesteht man dem Begriffe vollkommene Abstraktionsfähigkeit zu, so verliert die Behauptung, das begriffliche Denken eines Inhaltes versehe diesen mit dem Merkmal des Gedachten, ihre Evidenz.

Und wenn nun der Konscientialist einwenden wollte, die Abstraktion vom Subjekt, vom gedacht sein sei nicht möglich, jeder Inhalt, den ich zum Gegenstand eines Begriffes mache, werde dadurch so untrennbar mit der Eigenschaft, Gegenstand des Denkens zu sein, behaftet, dass eine Ablösung selbst in Gedanken unmöglich werde, so ist diese weitere Behauptung durchaus nicht mehr selbstverständlich, sie müsste bewiesen werden. Es müsste gezeigt werden, dass die Verbindung von Objekt und Subjekt derartig ist, dass eine Trennung beider zur Vernichtung jedes der Teile führen würde. Und diese Vernichtung dürfte nicht nur darin bestehen, dass dem betreffenden Inhalt durch jene Trennung eben das Merkmal Objekt für ein Subjekt zu sein entzogen wird — denn das ist's ja, was in Frage steht, — sondern darin, dass der Inhalt selbst nunmehr aufhörte überhaupt irgend etwas zu sein. Kurz es müsste gezeigt werden, dass im Begriff des 'Inhaltes', des 'Etwas' schon liegt, Gegenstand eines Gedankens, Objekt für ein Subjekt zu sein. Dann wäre es in der That unmöglich, irgend etwas zu denken, ohne es als ein Objekt für ein Subjekt zu denken.

Der Unterschied dieses Satzes von dem gewöhnlichen Satze des Konscientialismus ist unverkennbar. Der Konscientialist hält es für eine unwidersprechliche Thatsache, dass der Gegenstand eines Begriffes das Merkmal, Gegenstand eines Begriffes zu sein, an sich tragen müsse; er fordert den Gegner zum Gegenbeweise auf, den er für unmöglich hält. Jetzt zeigt sich,

LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CALIFORNIA

dass jene 'Thatsache' jedenfalls keine unwidersprechliche, keine evidente Thatsache ist, dass vielmehr die Hauptsache garnicht bewiesen ist, dass nämlich ein dem begrifflichen Inhalt thatsächlich zukommendes Prädikat auch zu seinen begrifflichen Merkmalen gehören müsse, dass eine solche Annahme vielmehr den sonst hinsichtlich der Begriffe geltenden Sätzen widerspreche — jetzt ist also die Reihe am Konscientialisten, den Beweis zu führen.

Obgleich wir nun unsrerseits den geforderten Beweis für unmöglich halten, und abwarten könnten, bis er geliefert wird, so möchten wir doch in einer prinzipiell so wichtigen Frage nichts anzugeben unterlassen, was wir zu ihrer Entscheidung beibringen können: wir wollen selbst den Gegenbeweis antreten.

Zunächst möge darauf hingewiesen werden, dass der Konscientialist selbst in der blossen Beschreibung der Prinzipialkoordination, der Zusammenordnung von Subjekt und Objekt, die beiden durch diese Zusammenordnung verbundenen Glieder trennt, dass er sie für sich gesondert denkt. Was soll es heissen, dass in der Prinzipialkoordination Zentralglied und Gegenglied, Subjekt und Objekt zu unterscheiden seien, wenn sie nicht wirklich unterschieden, d. h. von einander in Gedanken getrennt werden können?

Wie kann ich denn weiter überhaupt von einem Subjekt für ein Objekt reden, wenn doch alles mit dem Merkmal des gedachtseins verbunden, alles Objekt für ein Subjekt sein soll?

Man wird sagen, auch das Subjekt in der betrachteten Prinzipialkoordination ist Objekt für ein Subjekt, freilich nicht in der betrachteten, sondern in der Prinzipialkoordination des betrachtenden, und ebenso wird wohl in der betrachteten Prinzipialkoordination Subjekt und Objekt geschieden, beide sind aber darum doch nicht aus jeder Prinzipialkoordination herausgehoben, sie stehen schon wieder in einer neuen, in welcher die Heraushebung sich vollzieht.

Aber diese Antwort genügt nicht. Entweder trägt das von mir aus der ersten Prinzipialkoordination ausgesonderte Subjekt, weil es Objekt in einer zweiten geworden ist, nun auch den Charakter des Objektes als begriffliches Merkmal in sich,

dann kann aber von ihm als dem Zentralgliede der ersten Prinzipialkoordination überhaupt nicht die Rede sein, es ist diesem gegenüber durch ein neues Merkmal vermehrt, das ihm als blossem Gliede der ersten Koordination gar nicht zukam, oder aber, es ist rein und allein das Zentralglied dieser ersten Koordination gemeint, dann kann in ihm seine Eigenschaft, auch Glied der zweiten Koordination zu sein, nicht mitgedacht werden. Anders ausgedrückt, entweder verfälscht der Umstand, dass das Zentralglied der ersten Koordination Gegenglied der zweiten ist, seinen Charakter als Zentralglied der ersten, dann ist die Beschreibung einer jeden Prinzipialkoordination Unsinn, und damit auch der Konscientialismus als vernünftiger Standpunkt aufgehoben, oder aber eine solche Verfälschung findet nicht statt, der Inhalt 'Zentralglied der ersten Koordination' wird nicht in sich geändert dadurch, dass er Gegenglied in einer zweiten Koordination wird, dann darf aber auch nicht behauptet werden, dass die Beziehung des Gedankens auf seinen Inhalt diesen so umfasst halte, und in sich schliesse, dass er ohne diese Beziehung aufhöre, dieser Inhalt, dieses Etwas und damit überhaupt ein Inhalt, ein Etwas zu sein; und bleibt er in sich ungeändert, ob er Gegenglied in einer neuen Prinzipialkoordination wird oder nicht, so erfüllt er alle Bedingungen, die an ein 'Ding an sich' gestellt werden können: er wird durch den Gedanken, der sich auf ihn richtet, nicht zu einem gedankenhaften gemacht, sondern bleibt das, was er war, ehe er Gegenstand des Gedankens wurde, der Gedanke erfasst ihn, erkennt ihn, wie er an sich ist.

Denn dies ist ja der Grund, — und das gilt allgemein — von Dingen an sich zu sprechen, dass wir zu der Überzeugung gelangen, dass ein und derselbe Inhalt in vielerlei Gedanken auftreten könne, und doch durch diese Gedanken nicht anders werde, als er ausserhalb derselben ist.

Und diese allgemeine Überzeugung ist es, die unsere Frage hier nun auch allgemein entscheidet. Können wir darthun, dass der Gedanke seinen Inhalt nicht verändert, ihn nicht um ein in diesen Inhalt begrifflich eingehendes Merkmal des gedanklichen vermehrt, dann ist ja gezeigt, dass zum blossen Begriff des Inhaltes der Begriff des gedanklichen, des Objektseins nicht gehört.

Diesen Nachweis aber ist leicht zu führen. Es ist eine alltägliche Erfahrung, dass ich Erkenntnis von einem Inhalt auf sehr verschiedene Arten erlangen kann, und dass, wenn all diese Arten der Erkenntnis überhaupt nur zur Erkenntnis führen, der durch sie erkannte Inhalt derselbe bleibt. Nehmen wir etwa folgenden Fall. Ein Sachverhalt in der Natur, z. B. die Ablenkung der Magnetnadel durch einen Berg in wenig besuchter Gegend werde von einem erfahrenen Beobachter mit Sicherheit festgestellt; diese Feststellung wird einem andern Gelehrten bekannt, der die Thatsache selbst nie beobachtet hat, aber nicht im geringsten an ihr zweifelt; dieser Gelehrte berichtet daher in einem Buche davon; ein dritter entnimmt sie diesem Buche, und so kann die Reihe beliebig lang fortgesetzt werden; endlich kommt wieder einmal ein Reisender, der zu dieser Reihe gehört, in jene Gegend zu dem Berge und findet nun auch die Thatsache selbst wieder vor: er findet die alte Beobachtung bestätigt.

Wie könnte die alte Beobachtung, nachdem sie durch so viel Prinzipialkoordinationen gegangen ist, bestätigt werden, das heisst, als identisch mit der zuletzt wieder unmittelbar vorgefundenen Thatsache erkannt werden, wenn bei dem Durchgang durch jede Koordination jedesmal von neuem das Merkmal des Gedanklichen zugefügt wäre, den Inhalt umgestaltet hätte?

Denn jeder in der gedachten Reihe übernimmt den Inhalt 'Ablenkung der Magnetnadel durch den Berg' von seinem Vorgänger, so wie er ihn bei diesem findet, also als Glied einer Prinzipialkoordination, nich aber als 'Inhalt an sich', wie er der Aussenwelt angehört. Er müsste daher in der Prinzipialkoordination des letzten so viel Umgestaltungen zeigen als die Anzahl der ihn überliefernden beträgt; wenn er trotzdem sofort bestätigt wird durch die unmittelbare Beobachtung, so beweist dies, dass ihn die Prinzipialkoordinationen nicht umgestaltet haben können.

Vielleicht aber stösst sich der eine oder andere an der Behauptung, die letzte Beobachtung bestätige den überlieferten Satz, indem sie den Inhalt wieder in seiner unmittelbaren Gestalt erkennen lasse. Hierin könnte schon die realistische Meinung gefunden werden, die Beobachtung gestatte uns die Dinge zu erkennen wie sie sind, und so diese zu vergleichen

mit den entsprechenden Inhalten, wie sie in den Prinzipialkoordinationen auftreten. Das liefe natürlich auf einen Zirkel hinaus, ist aber hier nicht notwendige Meinung: es kommt garnicht darauf an zu beweisen, dass die erste und die letzte Beobachtung den Inhalt selbst darbieten, wie er an sich ist, sondern vielmehr, dass noch so viel Prinzipialkoordinationen hinter einander geschaltet werden können, dass das Gegenglied der ersten zum Gegenglied in einer zweiten, dieses zum Gegenglied in einer dritten und so fort gemacht werden kann, ohne dass es in der letzten etwas anderes geworden sein muss, als es in der ersten war. — Dann ist allerdings — von der speziellen Frage der Aussenwelt abgesehen — auch der weitere Schluss berechtigt, dass der Inhalt als Gegenlied in der ersten Prinzipialkoordination auch so auftritt, wie er an sich ist. Denn in den n + 1 sten Koordination ist es n + 1 mal gedacht, in der n ten nur n mal; vergleiche ich nun beide in einer n + 2 ten Koordination, so ist er n + 2 mal und n + 1 mal gedacht, und beide Male doch derselbe; somit folgt, dass durch Aufnahme eines Inhalts in die um 1 (oder n) erhöhte Prinzipialkoordination nichts an ihm geändert wird, und darum ist anzunehmen, dass auch seine Aufnahme in die erste ihn nicht umgestalten konnte.

So führt grade im Gegensatz zu Avenarius Meinung (Vgl. oben S. 96) die Vergleichung der Inhalte in verschiedenen Prinzipialkoordinationen zum Begriff des 'Dinges an sich', zur Abscheidung der Beziehung auf ein denkendes Subjekt; doch wollen wir ausdrücklich bemerken, dass die Prinzipialkoordination des betrachtenden oder vergleichenden als n + 2 te oben nur mit in die Berechnung gezogen wurde, um zu zeigen dass auch mit ihrer Berücksichtigung die Rechnung richtig bleibt; dass aber auch diese thatsächlich von jedem denkenden Menschen in der Abscheidung des 'Dinges an sich' vom Subjekt, in der Vergleichung der vorgefundenen 'Gegenglieder' mit berücksichtigt wurde, das meinen wir nicht, schliessen es vielmehr aus.

Wir haben bisher nur zu zeigen versucht, dass im Begriff eines beliebigen Inhaltes abstrahiert werden kann von der Beziehung, in der dieser Inhalt als begrifflicher Inhalt zum Gedanken, zum Subjekt steht, dass im Begriff des 'Dinges an sich' thatsächlich von dieser Beziehung abstrahiert wird; wir

glauben aber noch weiter zeigen zu können, dass in keinem begrifflichen, überhaupt in keinem gedanklichen Inhalt diese Beziehung zu seinem eigenen Gedanken selbst mitgedacht werden kann; dass daher auch in der eben erwähnten Vergleichung wohl die Gegenglieder von anderen Prinzipialkoordinationen zum Gegenstand des Gedankens der Vergleichung gemacht werden können, nicht aber diese Vergleichung sich auf sich selbst richten und so diese Gegenglieder auch als Gegenglieder der vergleichenden Prinzipialkoordination selbst betrachtet werden können.

Doch ist dieser Beweis, dass jeder Gedanke von sich selbst absehen muss, sich selbst transscendent ist, deutlicher von der Betrachtung des Urteils aus einzusehen; so wollen wir erst unsere Besprechung des apriorischen Immanenzbeweises beenden, indem wir seine Giltigkeit hinsichtlich des Urteils erwägen, und dann erst den allgemeinen Transscendenzbeweis geben.

Der Begriff des Dinges an sich ist nicht widerspruchsvoll, ist nicht unsinnig; die Wissenschaft darf ihn also benutzen, benutzen natürlich vor allem im Urteil.

Er wird im allgemeinen im Urteil soweit Verwendung finden, wie jeder andere Begriff auch; er wird zu falschen Urteilen führen, ebenfalls wie jeder andere Begriff, dann, wenn der Versuch gemacht wird ihm widersprechendes in der Weise der Aussage mit ihm zu verbinden. Giebt es nun solche Urteile über Dinge an sich, die zu Widersprüchen führen? Sind es vielleicht Urteile prinzipieller Natur, die zu unserer allgemeinen Frage der Transscendenz und des Realismus Beziehung haben? Ein derartiges anscheinend widerspruchsvolles Urteil haben wir schon erklärt und gerechtfertigt, die Aussage, dass der Inhalt 'Ding an sich' thatsächlich Gegenstand des Gedankens ist in diesem Urteil und in dem darin verwendeten Begriff.

Wie steht es aber mit dem Urteil, auf das es für unsere Frage besonders ankommt, mit den Behauptung: 'Es giebt Dinge an sich'.

In diesem Urteile werden die 'Dinge an sich', von denen ausgesagt wird, dass sie existieren, wirklich gedacht. Hören sie aber darum auf, Dinge an sich zu sein? Unsere bisherigen Überlegungen geben die Antwort. Sofern unter 'Dingen

an sich' die abstrakten Inhalte verstanden werden, in denen von jeder Beziehung auf ein Subjekt abgesehen wird, sofern muss zugestanden werden, dass es solche giebt. Wobei 'es giebt' natürlich in ganz allgemeinem Sinne genommen werden muss, nicht etwa bloss Existenz oder gar physische Existenz bezeichnen darf. Denn wir haben ja von diesen Inhalten, 'Dingen an sich' gesprochen, haben sie gedacht, sie waren etwas und etwas bestimmtes, von anderen Inhalten wohl zu unterscheidendes.

Anders aber, wenn ich den Begriff 'es giebt' im Sinne von 'existieren' nehme, wenn ich daher von Dingen an sich, nicht als von Abstraktionen, sondern als von realen Inhalten der wirklichen, sei es der psychischen oder der physischen Welt, rede; dann kommen diese Inhalte voll und ganz nach ihrer Existenz, nach all ihren Eigenschaften und Beziehungen in Betracht. Dann handelt es sich um eine Frage der Wirklichkeit, der Erfahrung, und wir werden nicht säumen, zu gestehen, dass nichts existiert, das nicht irgend einmal in der Beziehung gestanden hat, Gegenstand eines Gedankens zu sein.

Es ist sicherlich von irgend einem Menschen, wahrscheinlich von uns allen schon einmal eine Behauptung über das All, die Welt, die Wirklichkeit ausgesprochen worden, dann ist das All, d. h. der Inbegriff aller Dinge, schon einmal gedacht worden; jedes Ding hat daher thatsächlich eine Beziehung zum Subjekt aufzuweisen: in diesem Sinne giebt es keine 'Dinge an sich.'

Das ist nun freilich eine Erkenntnis, die wenig bedeutet: ein derartiges vorübergehendes Denken, wodurch nicht jedes einzelne Ding nach seinem vollen Inhalt erkannt, sondern an alle auf einmal bloss summarisch gedacht, der Gedanke gleichsam nur hingerichtet, kaum irgend etwas aber ernstlich erfasst wird, ein derartiges Denken würde der An-sich-heit der Dinge wohl wenig Eintrag thun, selbst wenn nicht sicher wäre, dass das Denken seinen Inhalt überhaupt nicht verändert.

Über dies magere Zugeständnis an den Konscientialisten aber wird man nicht hinausgehen können. Das eigentliche inhaltliche Denken, durch welches ein Gegenstand nach seinen Merkmalen voll erkannt wird, kann sicherlich nicht als auf alle Dinge der Welt gerichtet angenommen werden. Die Be-

hauptung; 'ich weiss, dass es viele Dinge giebt die ich nicht kenne', wird dem Konscientialisten zwar sehr verdächtig klingen, sie ist aber gar nicht widerspruchsvoll, nicht einmal paradox, sie ist sogar richtig. Denn unter 'kennen' wird hier eben das inhaltliche erkennen eines Gegenstandes verstanden, während das 'wissen' von solchen Gegenständen sich auf ein Denken der Begriffe 'Gegenstand' und 'existieren' beschränkt. Ich weiss, dass Dinge existieren, die ich ihrem Inhalte nach, d. h. nach dem, was sie ausser dem sind, dass sie als Ding existieren, nicht kenne; das ist eine einfache und verständliche Behauptung, von deren Richtigkeit sich jeder Mensch jeden Tag neu überzeugt. Und dasselbe gilt von denjenigen Inhalten, die wir zwar schon kennen gelernt haben, die aber augenblicklich nicht von uns — inhaltlich — gedacht werden; auch in Bezug auf diese müssen wir sagen: es giebt Inhalte, die thatsächlich nicht Gegenstand des — inhaltlichen — Erkennens sind, es giebt 'Dinge an sich.'

Hier ist also ein weites Feld für aller Art Urteile über Dinge an sich. Gerade die Wissenschaft, die ja stets zu analysieren sucht, daher je exakter sie ist, um so weniger von den vollen Einzeldingen, diesen unendlich zusammengesetzten Komplexen, spricht, wird ganz nach Belieben mit solchen Dingen an sich umgehen können. Auch hier gilt, dass der Inhalt, der gedacht wird, nicht als ein gedachter gedacht werden muss, dass die Beziehung auf den denkenden Gedanken als irrelevant aus dem Inhalt des Gedankens stets ausgelassen werden kann.

§ 2. Die Beziehung des Gedankens auf sich selbst kann aber nicht nur aus dem Gedanken ausgelassen werden, sondern wir meinen, sie muss ausgelassen werden; kein Gedanke kann sich selbst zum Gegenstande machen, der Gegenstand des Gedankens ist dem Gedanken selbst stets transscendent.

Die Sprache benutzt freilich sehr oft Wendungen, diegegen diesen Satz zu sprechen scheinen. Wie oft sagt man 'das was ich jetzt sage, bezieht sich . . .', 'das was ich meine, ist . . .', u. s. f., aber es ist doch nicht schwer zu sehen, dass das, was ich damit meine, nicht die Behauptung selbst: 'das, was ich meine, ist . . .' sein kann, dass es vielmehr eine voraufgegangene oder eine nachfolgende Behauptung sein muss. Versuche ich

es einmal, einen Gedanken zu denken, der sich selbst denkt, sich selbst zum Gegenstande hat! Etwa den folgenden: 'Der Gedanke, den ich jetzt denke, ist richtig.' Oberflächlich betrachtet scheint alles in Ordnung, aber wenn ich genauer zusehe, in den Sinn dieser Behauptung einzudringen versuche, so strenge ich mich vergeblich an: es ist kein Sinn darin. Denn welches ist der Gedanke, den ich jetzt denke? Eben dies, dass der Gedanke, den ich jetzt denke, richtig ist. Mein Gedanke ist also genauer der: 'Der Gedanke, dass der Gedanke, den ich jetzt denke, richtig ist, ist richtig.' Wenn ich aber dachte, durch diese genauere Überlegung dem Sinne des Gedankens näher gekommen zu sein, so sehe ich mich enttäuscht; ich habe eine Reflexion eingeschoben, die mich von dem eigentlichen Ziele nur weiter entfernt hat. Und versuche ich es noch einmal, dem Gedanken, um den es sich handelt, auf die Spur zu kommen, so bekomme ich: 'Der Gedanke, dass der Gedanke, dass der Gedanke, den ich jetzt denke, richtig ist, richtig ist, ist richtig' und so fort ins Unendliche. Ich suche den Gedanken, der richtig sein soll, das Subjekt meines Gedankens, aber ich kann in alle Ewigkeit suchen, ich finde ihn nicht: der Gedanke, den ich jetzt denke, ist immer bloss der Gedanke, dass der Gedanke . . . u. s. f.

Kurz dem Gedanken, der sich selbst zu denken versuchte, würde das Subjekt fehlen, der Gegenstand der Aussage.

Ein Gedanke, der sich selbst denken will, muss immer zu seinem Subjekt den Gedanken von sich selbst haben, bezeichnet durch einen Hinweis; 'der Gedanke, den ich jetzt denke', 'das, was ich meine' und ähnliches; diese Hinweise aber erfolgen durch Beziehungsbegriffe, Begriffe, welche die Form haben: 'Der Gegenstand, welcher zu dem anderen Gegenstand A in der Beziehung B steht,' und sich von den gewöhnlichen Begriffen in mancherlei Hinsicht unterscheiden. Worauf es für uns hier ankommt, ist dies, dass in solchem Beziehungsbegriff nicht der Merkmalkomplex selbst, der den 'Inhalt' desselben ausmacht, gemeint wird, also nicht die Beziehung, sondern vielmehr der Gegenstand, der in dieser Beziehung steht oder als darin stehend gedacht wird. Wird daher von einem durch solchen Beziehungsbegriff gedachten Gegenstand etwas ausgesagt, so bezieht sich die Aussage nicht

auf den als Inhalt des Begriffes gedachten Merkmalkomplex, sondern auf jenen durch die Beziehung festgelegten Gegenstand selbst. Fehlt nun dieser Gegenstand so fehlt der Aussage das Subjekt, obgleich der Subjektsbegriff thatsächlich vorhanden ist; denn es sollte nicht von diesem Begriff sondern von seinem Gegenstande ausgesagt werden.

So bleibt die Merkmalsgruppe: 'Der Gedanke, den ich denke' vollkommen verständlich und ohne Widerspruch, aber der Gegenstand der ihm entsprechen sollte, fehlt, denn wenn ich ihn angeben soll, kann ich immer nur wieder mit der Formel des Beziehungsbegriffes antworten: der Begriff ist da, aber er hat keinen Gegenstand.

Jeder ernstliche Versuch, sich etwas bei solchem Satz zu denken, scheitert; der Satz ist unsinnig. Geben wir nun diesen allgemeinen und abstrakten Erörterungen eine anschaulichere Ergänzung durch Betrachtung eines philosophisch wichtigen, oft besprochenen Einzelfalles!

Wir setzen in das sich selbst denkende Urteil nicht ein beliebiges Prädikat ein, sondern, was gestattet sein muss, das bestimmte Prädikat falsch. Wenn es möglich ist, über ein Urteil überhaupt zu denken, so muss es auch einmal als falsch gedacht werden können; denn jedes Urteil kann thatsächlich falsch sein.

Die absurden Folgerungen nun, zu denen solches Urteil: 'Der Gedanke, den ich jetzt denke, das Urteil, das ich jetzt fälle, ist falsch' führt, sind bekannt; schon im Altertum waren sie im Trugschluss des Lügners zu wissenschaftlicher Berühmtheit gelangt. Das Urteil ist dann, wenn es richtig ist, falsch, und wenn es falsch ist, richtig. Und wenn der Kreter sagt, 'alle Kreter lügen,' oder der Lügner, 'alle Welt lügt' oder überhaupt jemand 'ich lüge jetzt', so spricht er die Wahrheit, wenn er thatsächlich lügt, und lügt, wenn er thatsächlich die Wahrheit spricht.

Mann könnte versucht sein, unser Urteil von vornherein als einen Widerspruch zu bezeichnen, aus dem natürlich nur weitere Widersprüche folgen können. Jedes Urteil will seiner Natur nach wahr sein, jedes Urteil wird mit dem Bewusstsein seiner Giltigkeit gefällt; wenn ich sage: A ist B so meine ich,

A sei wirklich B, mein Urteil sei wirklich wahr. Im Sinne unseres Urteils nun liegt die entgegengesetzte Meinung, ebendasselbe Urteil, von dem ich naturgemäss meine, dass es giltig ist, ebendasselbe bezeichne ich als ungiltig. Das ist ein Widerspruch, und daraus ergeben sich weitere; aber wie kommt es, dass dieser erste Widerspruch den Schein der Denkbarkeit erhält?

Das beruht auf der konscientialistischen Annahme, dass ein Urteil sich selbst beurteilen könne. Denn danach haben wir es hier ja mit zwei dem Begriff nach verschiedenen Gedanken zu thun, einem Urteil und einer Beurteilung desselben, und wenn beide auch denselben Gegenstand haben, so kann ich doch diesen in dem einen so, in dem anderen anders denken. Halte ich es für möglich, dass ein Urteil sich selbst denkt, so ist die subjektive Möglichkeit unseres Urteils trotz des in ihm liegenden Widerspruchs gegen die fundamentale Eigenschaft des Urteils, als giltig gedacht zu werden, nicht zu bezweifeln.

Aber weiter, das Geltungsbewusstsein ist ja nur etwas subjektives. Wenn ich auch meine, das Urteil: 'Das Urteil $x$ ist falsch', sei giltig, so könnte es doch ungiltig sein; und wiederum, halte ich es für möglich, ein Urteil durch sich selbst zu beurteilen, warum sollte ich in der Beurteilung diesen Zweifel nicht zum Ausdruck bringen?

Eben unter der Annahme, dass es dem Gedanken möglich sei, sich selbst zu denken, durch welche der Widerspruch auf zwei ihrem Sinne nach getrennte, aber thatsächlich in einem Gedanken gedachte Urteile verteilt wird, wird der Unsinn mit dem Scheine des Sinnes umkleidet. Bestreite ich diese Annahme, dann wird sofort offenbar, dass ich im Trugschluss des Lügners das unmögliche versuche, einen und denselben Inhalt im selben Gedanken für giltig und für nichtgiltig zu halten. Das Bestechende des Schlusses liegt also in der Voraussetzung, in einem Gedanken zwei Gedanken haben zu können, einen Grundgedanken und einen auf diesen gerichteten Reflexionsgedanken.

Da es diese Voraussetzung also wesentlich ist, die zu der Absurdität des Lügners führt, so muss sie selbst als eine absurde bezeichnet werden.

Also, kein Urteil kann sich selber denken, weil es sonst auch sich selber aufzuheben im Stande sein müsste.

Natürlich besteht solche Unmöglichkeit, sich selbst zu denken, nickt bloss für das Urteil, sondern genau so auch für den Begriff. 'Der Begriff dieses Begriffes, den ich jetzt denke' ist ein Begriff ohne Inhalt, ist gar kein Begriff. Er stellt die Aufgabe etwas zu denken, aber er sagt nicht, welches nun diese Aufgabe sein soll; es bleibt bei der Aufgabe, eine Erfüllung folgt nicht. Die Reflexion über den durch den Begriff gemeinten Inhalt würde genau wie bei dem entsprechenden Urteil ins Unendliche führen, sie käme nie ans Ziel, nie zu dem gemeinten Inhalt, eben weil in Wahrheit gar kein Inhalt gemeint, nur die Form des Meinens vorhanden ist.

Gilt es vom Begriff und Urteil, dass sie sich selbst transscendent sind, so muss es auch von der Frage gelten, die ja dieselben Begriffe verwendet, und eben denselben Sachverhalt meint wie das Urteil — es gilt allgemein von dem, was man Denken nennt: jedes Denken, das versuchen würde, sich selbst zu denken, seinen Inhalt als durch sich selbst gedacht zu denken, führt auf einen regressus in infinitum; der als gedacht gedachte Inhalt müsste, eben weil er als gedacht gedacht ist, vielmehr als gedacht gedacht gedacht werden, und so fort ins Unendliche. Der Inhalt des Denkens kann nicht als solcher schon das Merkmal enthalten, Inhalt des Denkens zu sein, er ist in Bezug auf den ihn denkenden Gedanken stets als Ding an sich gedacht.

VIII. Abschnitt.

# Das Gegebene.

§ 1. Gänzlich unabhängig vom apriorischen Beweis der Immanenz besteht der positivistische, der ja auch, wie schon bemerkt, im Grunde zu einer etwas anderen Auffassung der Immanenz, freilich immer zum Antirealismus führt.

Der Gegenbeweis, den wir gegen die Immanenz im apriorischen Sinne geführt haben, genügt daher nicht zur Widerlegung der Immanenz im Sinne des Positivismus; wir müssen diesen Standpunkt gesondert betrachten.

Zwei verschiedene Behauptungen bildeten den wesentlichen Inhalt des positivistischen Beweises; die erste ist die im engeren Sinne positivistische, dass die menschliche Erkenntnis nicht über das Gegebene hinaus gelangen kann, dass nichts als wirklich anerkannt werden darf, was nicht als wirklich gegeben ist, die zweite aber ist die, dass das Gegebene Bewusstsein, Bewusstseinsinhalt, Empfindung sei.

Beginnen wir mit der Erörterung der zweiten. Wir haben in den obigen Ausführungen über den Sinn des Wortes Bewusstsein gezeigt, dass dasselbe nur in zwei Bedeutungen für den Standpunkt des strengen Konscientialismus in Betracht kommen kann, entweder nämlich im Sinne der Prinzipialkoordination oder aber in dem Sinne, nach welchem damit dem gewöhnlichen Sprachgebrauch entsprechend auf diejenigen Inhalte hingewiesen wird, welche in der Psychologie als psychische Inhalte bezeichnet werden. Und in beiden Bedeutungen ist, wie ebenfalls schon bemerkt, das Wort auch verwendet worden für die speziellere Behauptung: Das Gegebene sei das Bewusstsein.

Wir haben also den ersten Satz: 'Das Gegebene ist in der Form der Prinzipialkoordination gegeben'?

Nach den Ausführungen des vorigen Abschnittes werden wir uns rasch über denselben entscheiden können.

Alle Dinge der Welt stehen, wenn wir sie ihrem vollen Inhalt nach, nach allen ihren Beziehungen berücksichtigen, in einer Prinzipialkoordination; aber nicht kann behauptet werden, dass das, was in irgend einer Erkenntnis gerade von diesen Dingen gegeben ist, stets als mitgegeben eine Beziehung auf ein Subjekt enthalte. Da sich der Gedanke nie auf sich selbst richten kann, so ist der Inhalt desselben nie unmittelbar als gedachter, mit der Beziehung auf den Gedanken behaftet gegeben, sondern diese Beziehung kann erst in einem zweiten Gedanken, einer zweiten Reflexion gegeben sein. In solchen Reflexionen auf Gedanken, und in Begriffen, welche die Dinge nach all ihren Beziehungen umfassen, kurz in den Gedanken allein, die sich ausschliesslich oder einschliesslich gradezu auf das Objektsein für ein Subjekt richten, ist dies Objektsein Gegenstand des Denkens, vielleicht auch unmittelbar gegeben. In allen anderen Gedanken finden wir die Inhalte vor als Dinge an sich.

Dass die Inhalte, die der Mensch vorfindet, die ihm überall entgegentreten, die er nicht bezweifeln kann, kurz, die ihm einfach gegeben sind, nicht immer Gedanken und nicht immer mit Beziehung auf solche gegeben sind, ist eine zu augenscheinliche Thatsache, als dass sich ihrer Anerkennung selbst die strengen Konscientialisten auf die Dauer hätten entziehen können. Avenarius vertritt wohl im Weltbegriff die Meinung, dass „beides: Ich und Umgebung zu jeder Erfahrung gehören" (S. 83), aber in den späteren 'Bemerkungen zum Begriff des Gegenstandes der Psychologie' (Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie 1894/5) sieht er sich veranlasst die (reine) Erfahrung in zwei Arten zu scheiden, die 'volle Erfahrung' und die 'Teilerfahrungen'.

Die 'volle Erfahrung' ist nicht immer in all ihren Teilen gegeben, setzt sich vielmehr aus nicht notwendig zugleich gegebenen Teilerfahrungen zusammen, die nun ihrerseits durchaus nicht nach dem Schema der Prinzipialkoordination gebaut zu sein brauchen. So gehört zur 'vollen Erfahrung' der Gegenstände der Psychologie, der psychischen Inhalte, dass sie nicht

nur selbst als E-Werte (Empfindungsinhalte) gegeben sind, sondern dass diese E-Werte als abhängig erfahren werden vom System C, dem menschlichen Gehirn. Diese volle Erfahrung dürfte aber streng genommen überhaupt nie gegeben sein: es wird wohl immer unmöglich bleiben einen psychischen Inhalt, einen E-Wert, als solchen und zugleich den Gehirnvorgang zu beobachten, von dem er abhängt, ganz abgesehen von der Frage, in welcher Weise die Beziehung der Abhängigkeit überhaupt 'gegeben' sein kann.

Die Teilerfahrungen, das thatsächlich gegebene, vorgefundene, ist in diesem Fall etwa ein psychischer Inhalt, oder ein Komplex von solchen, ohne alle Beziehung zu etwas ausser ihnen, zu Gehirnvorgängen. So dürfte es sehr wohl möglich sein, in solcher Teilerfahrung, einmal nur 'gedankenhaftes' rein psychisches, also lediglich zum 'Ich-bezeichneten' gehöriges zu erfahren, ohne dass nur ein Stück Umgebung gegeben wäre. Damit würde die Behauptung, dass Ich und Umgebung zu jeder unmittelbaren Erfahrung gehören, unhaltbar geworden sein; ob nicht aber doch zur Verteidigung derselben auch für solche Teilerfahrungen geltend gemacht werden müsste — vom Standpunkt des Empiriokritizismus aus — das 'Ich-bezeichnete' sei zwar dann allein, ohne Umgebung gegeben, aber es bilde jetzt nicht das Zentralglied, sondern das Gegenglied in der Prinzipialkoordination des Erfahrenden, wollen wir nicht entscheiden; dann würden die Ausführungen in der Vierteljahrsschrift vielleicht etwas umgedeutet werden müssen, die Strenge des Standpunktes aber wäre gewahrt.

Immer aber sind diese Ausführungen doch ein Beweis dafür, wie leicht die naturgemässere antikonscientialistische Auffassung auch in die Darlegungen eines strengen und durch klares Denken ausgezeichneten Konscientialisten störend einfliessen kann.

Die Behauptung also, alles Gegebene ist in Form einer Prinzipialkoordination, einer Zusammenordnung von Objekt und Subjekt gegeben, kann nicht aufrecht erhalten werden: einiges ist als Objekt für ein Subjekt, d. h. mit der Beziehung auf ein Subjekt versehen, gegeben, anderes nicht.

§ 2. Ist nun in diesem ersten Sinne die Behauptung, das Gegebene sei Bewusstsein, nicht richtig, so ist sie es dagegen in

dem anderen Sinne, dass als gegeben, als vorgefunden allein bezeichnet werden dürfen die Inhalte, welche mehr oder weniger allgemein, jedenfalls in der Psychologie den Namen 'psychische Inhalte' tragen.

Dass diese Behauptung, 'gegeben seien allein die psychischen Inhalte', keinen begrifflichen Widerspruch enthält, ist oben im VI. Abschnitt dargethan worden. Dass die Behauptung aber überhaupt richtig ist, lässt sich folgendermassen zeigen.

Der Begriff des Gegebenen, des Vorgefundenen geht hervor aus Überlegungen, die sich auf die Begründung unserer Erkenntnis beziehen. Keine Erkenntnis scheint die volle Gewähr ihrer Richtigkeit in sich selbst zu tragen; man muss sich daher nach Gründen für dieselbe umsehen.

In mannigfacher Richtung nun ist das möglich; ich kann andere Erkenntnisse suchen, welche die in Frage stehende Erkenntnis zu stützen geeignet sind; ich mache mir klar, dass auch diese stützenden Erkenntnisse selbst wieder gestützt werden müssen, und suche nun letzte, schlechthin giltige Erkenntnisse, von denen aus alle anderen abgeleitet, bewiesen werden können, die aber selbst nicht erst bewiesen zu werden brauchen.

Giebt es nun aber solche Erkenntnisse? Das angegebene Verfahren führt auf zwei Arten von solchen nicht selbst beweisbaren Erkenntnissen, den sogenannten formalen Grundsätzen der Erkenntnisverbindung, und den im Gegensatz dazu etwa material zu nennenden Erkenntnissen, die als Ausgangspunkt dienen für die durch die formalen Grundsätze geregelte Ableitung aller weiteren Erkenntnisse.

Jene formalen Grundsätze nun sind mehr oder weniger allgemein als schlechthin giltig anerkannt, wenn auch über ihre Anzahl und Formulierung noch Streit herrscht. Hinsichtlich der materialen Grundsätze, der materialen Ausgangspunkte des Denkens, aber ist man noch gar nicht einig; zum Teil ist man sich selbst über das Bedürfnis solcher Ausgangspunkte noch gar nicht klar: einige Philosophen schreiben auch den formalen Grundsätzen materiale Bedeutung zu, versuchen wohl gar aus ihnen die gesamte Erkenntnis zu entwickeln.

Indess sind solche Versuche heut doch als abgethan zu betrachten, und ohne auf die ziemlich unbestimmten, ja zweideutigen Worte 'formal' und 'material' viel Gewicht legen zu wollen, so können wir wohl auf die Zustimmung aller modernen Philosophen rechnen, wenn wir behaupten, dass die traditionell als 'formal' bezeichneten Grundsätze, wie der Satz des Widerspruchs, die Regeln des Syllogismus, und ähnliche mehr, nicht ausreichen, um irgend einen beliebigen Satz der Mathematik etwa oder der Naturwissenschaft vollständig zu begründen.

In den aller Ableitung in diesen Wissenschaften vorausgeschickten Axiomen und Erfahrungen stecken ganz andersartige Erkenntnisse, die nicht nur nicht aus jenen formalen Sätzen abzuleiten, sondern oft auch nicht einmal mit ihrer Hilfe, vieleicht überhaupt nicht durch Schlüsse beweisbar sind.

Solchen Sätzen schreibt man dann wohl ebenfalls Evidenz zu; sie sind, obgleich material, doch unmittelbar gewiss, wie die formalen Sätze.

Sind aber all diese materialen Ausgangssätze wirklich evident, können sie nie falsch sein? Von den Axiomen der Mathematik könnte man das vielleicht noch zugestehen; aber die Einzelerfahrungen, die Einzelbeobachtungen, auf denen die Naturwissenschaft ihre Induktionen, das Alltagsleben seine Schlüsse aufbaut, erweisen sich doch gar zu oft als fehlerhaft, als falsch — sie sind nicht mehr evident. Diese Beobachtungen beruhen ja ihrem eigentlichen Sinne nach selbst auf Induktionen.

Wir haben im ersten Abschnitte gezeigt, dass in der gewöhnlichsten Erkenntnis des Alltagslebens, wie sie der Mensch braucht, um sich nur in dem Stück Welt zurechtzufinden, in dem er lebt, eine Reihe von Induktionen verborgen liegen, dass insbesondere in den sogenannten 'Erfahrungen', 'Beobachtungen' von Dingen der 'Aussenwelt' stets eine Induktionshypothese enthalten ist.

Wenn man daher versucht hat, die Erfahrung schlechtweg, vor allem die Erfahrung, Wahrnehmung der Aussenwelt als selbstgewisse Erkenntnis auszugeben, oft begründet durch eine der oben besprochenen Erschleichungen: im Begriff der Empfindung, der Vorstellung liege, dass mit ihr nicht nur das Empfinden, das Vorstellen, also das Subjektive, sondern auch das Empfundene, das Vorgestellte, also in der Vorstellung der

Aussenwelt diese selbst gegeben sei, — so ist die Übertreibung zu ungeheuerlich, als dass sie noch weiterer Widerlegung bedürfte.

Die Erkenntnis der Aussenwelt als eine evidente muss aufgegeben werden; um so mehr aber möchte man geneigt sein, für die Erkenntnis der Innenwelt Evidenz in Anspruch zu nehmen. Wir nähern uns hier dem Standpunkt der Positivisten. In der That giebt es positivistische Ausführungen, in denen behauptet wird, dass die Urteile des Menschen über die eignen Bewusstseinsinhalte absolute Sicherheit in sich trügen; und dieser Behauptung schliessen sich auch meist die anderen sonst nicht positivistisch gesinnten Philosophen an, wie etwa Sigwart in seiner Logik, Volkelt in 'Erfahrung und Denken'.

Der strenge Positivismus aber und wir mit ihm müssen dieser Behauptung widersprechen.

Erstens darf in dieser Frage nicht schlechtweg von den Bewusstseinsinhalten des Menschen geredet werden; nicht nur stehen die Bewusstseinsinhalte die mir selbst angehören, und die meines Mitmenschen in Bezug auf Gewissheit der Erkenntnis auf sehr verschiedener Stufe — was natürlich durchschnittlich anerkannt wird — sondern auch die eigenen Bewusstseinsinhalte unterscheiden sich in dieser Hinsicht ausserordentlich.

Wir wollen dabei kein Gewicht auf die mehr eine spezielle Psychologie interessierende Thatsache legen, dass die Bewusstseinsinhalte ausserordentliche Abstufungen nach dem Grade der Bewusstheit zeigen, dass die Aufmerksamkeit die Sicherheit der Erkenntnis sehr stark beeinflusst, sondern einfach auf den Gegensatz von vergangenen und gegenwärtigen Bewusstseinsinhalten hinweisen.

Wenn ich mich an ein Gefühl erinnere, das ich vor drei Jahren hatte, so wird die Erinnerung mich von demselben im allgemeinen viel weniger erkennen lassen, als die Selbstbeobachtung mir von einem gegenwärtigen Gefühle zeigt. Ja, was die Hauptsache ist, das vor drei Jahren erlebte Gefühl ist doch als solches gar nicht mehr gegeben, was ich thatsächlich von ihm habe, vorfinde, ist doch nicht das Gefühl selbst, sondern höchstens ein Nachklang, meist nur ein Zeichen, ein Erinnerungsbild, das seinem Charakter nach gar nicht selbst Gefühl, sondern Vorstellung ist.

So steht das als vergangenes charakterisierte Gefühl, überhaupt der vergangene Bewusstseinsinhalt dem erkennenden Subjekte anders gegenüber als der gegenwärtige: welche besondere Meinung man auch mit diesen Ausdrücken 'gegenwärtig', 'vergangen' verbinden mag, unabhängig von ihr können wir behaupten, dass der als gegenwärtig bezeichnete Bewusstseinsinhalt unmittelbar seinem Inhalte nach gegeben ist, dass dagegen der als vergangen bezeichnete Bewusstseinsinhalt nur als ein erinnerter, gedachter, kurz, dass nicht er selbst, sondern nur die Erinnerung, der Gedanke an ihn gegeben ist. Denn es liegt im Wesen der Erinnerung, dass sie täuschen kann; das Gegebene aber soll seinem Begriffe nach frei sein von aller Täuschung, allem Irrtum. Die Erinnerung enthält eine 'Meinung', eine 'Behauptung', dass sich etwas auf bestimmte Art verhalten habe, was sich thatsächlich vielleicht anders verhalten hat. Die Erinnerung an einen Schmerz zeigt mir etwa denselben als einen ausserordentlich heftigen, d. h. ich bin der Überzeugung, dass jener Schmerz sehr heftig war, und wenn mir jemand dagegen sagt, er sei gar nicht so schlimm gewesen, so weiss ich, dass diese Aussage jener meiner Überzeugung widerspricht, dass eine von beiden falsch sein muss. Die Erinnerung ist etwas, das wahr oder falsch sein kann; sie ist ein Urteil.

An der Erinnerung ist also zweierlei zu unterscheiden, die Meinung selbst, die wie jede Meinung unsicher ist, und der die Meinung tragende gegenwärtige psychische Zustand, der sich etwa darstellen würde als ein Komplex von Vorstellungen, 'Erinnerungsbildern', verbunden mit jenem eigentümlichen mehr gefühlsmässigen Inhalt, dessen Gegenwart eben diesen Vorstellungen ihre Meinung, ihre Richtung auf die Vergangenheit giebt.

Die psychologische Analyse dieses Meinungsbewusstseins geht uns hier nicht weiter an; es genügt daran zu erinnern, dass, wenn schon dies Meinungsbewusstsein der Erinnerung als Thatsache, als gegeben bezeichnet werden muss, doch die durch dasselbe ausgedrückte Meinung selbst nicht den Thatsachen zu entsprechen braucht, dass sie unsicher ist, wie jede Meinung.

Wenn wir somit die Behauptung des Positivisten, die Er-

kenntnis des eignen Bewusstseins sei 'selbstgewiss' zunächst dahin einschränken müssen, dass nur das als 'gegenwärtig' bezeichnete Bewusstsein ein 'gegebenes', 'vorgefundenes' genannt werden kann, so liegt in der eben angestellten Überlegung, und das ist das zweite, was wir gegen die Behauptung einzuwenden haben, noch etwas mehr: jede Erkenntnis als Erkenntnis ist ungewiss.

Wir sagten eben, eine jede Meinung, ein jedes Urteil ist zweifelhaft, denn gegeben ist in der Meinung nicht das gemeinte, nicht das beurteilte, sondern nur das Meinen dieses Gemeinten, das Beurteilen dieses Beurteilten.

Um Missverständnisse zu verhüten, sei noch einmal betont, dass in diesem Satz, wie in der ganzen Untersuchung dieses Abschnittes Bewusstsein etwas anderes heisst, als in der des vorigen. Dort mussten wir die Behauptung zurückweisen, in jedem Gedanken sei der Gegenstand als ein gedachter, als ein Bewusstseinsinhalt gedacht oder gegeben, hier müssen wir die den Worten nach identische Behauptung bejahen. Dort hiess eben Bewusstseinsinhalt so viel wie 'Objekt für ein Subjekt', hier bezeichnet es die 'psychischen Inhalte' der Psychologie, die Farben, Töne, Gefühle u. s. w. Dass in jedem Gedanken der Inhalt als Objekt für ein Subjekt gegeben sei, ist falsch; unbestreitbar dagegen ist, dass alles was in einem Gedanken gegeben ist, sich auf 'psychische Inhalte' beschränkt, nämlich sogenannte 'Vorstellungen' wie Farben, Töne und mehr oder weniger gefühlsmässige Begleitzustände, zu denen auch das Meinungsbewusstsein wohl am besten zu rechnen wäre.

Müssen wir aber zugestehen, dass als unzweifelhafte Erfahrung, als sichere Thatsache im Urteil, in der Meinung, nicht der Sachverhalt, der beurteilt, gemeint wird, gegeben ist, eben weil er falsch beurteilt werden kann, dass gegeben nur sind Vorstellungen und Gefühlszustände als Grundlagen, Träger, Begleiter des Urteils, der Meinung, so ist damit offenbar geworden, dass ein Urteil im Sinne unserer bisherigen Betrachtung überhaupt nie als gegeben bezeichnet werden darf. Wenn ich ein Urteil fälle über irgend etwas, so werde ich mir beim Denken des Subjektes wie des Prädikates wohl etwas 'vorstellen', es werden irgend welche Farben, Töne u. s. w. gegeben sein, dazu Gefühle mannigfacher Art, aber das Urteil ist nicht

bloss ein Zusammen von solchen Vorstellungen und Gefühlen, es hat darüber hinaus eine Bedeutung, es meint etwas, das nicht selbst mitgegeben ist. Gegeben im eigentlichen Sinne ist nie etwas, das behauptet wird.

Nun haben wir aber doch Erkenntnisse, Behauptungen gefunden, die allgemein als selbstgewiss bezeichnet werden, die formalen Denkgesetze, die Axiome der Mathematik und die Erkenntnis des eigenen, gegenwärtigen Bewusstseins, die ja den oben gegen die Erkenntnis des vergangenen Bewusstseins geltend gemachten Bedenken nicht unterlag. Wenn diese Erkenntnisse selbstgewiss sind, muss dann nicht doch gesagt werden, dass etwas, das behauptet wird, doch zugleich auch gegeben ist?

Wir meinen nun, dass praktisch genommen die bezeichneten Erkenntnisse als sicher, als zweifellose Voraussetzungen alles weiteren Denkens gelten können, aber es kommt hier auf absolute Genauigkeit an, und da werden wir jeder Erkenntnis, jeder Behauptung den Charakter der vollkommenen Gewissheit abstreiten müssen.

Ist es noch niemand passiert, den Satz des Widerspruchs auf eine falsche Weise zu denken? Man wird sagen, dann hat er eben den Satz des Widerspruchs gar nicht gedacht, sondern einen anderen. Aber woran erkenne ich denn dies, dass ich den Satz des Widerspruchs denke und keinen anderen? Dass ich ihn denke, ist ja selbst nur Meinung! Wir gestehen, es wird nicht häufig vorkommen, dass man sich in diesen allgemeinen Sätzen irrt; aber ausgeschlossen ist der Irrtum nicht. Es ist allgemein, in jedem Urteil, möglich, dass ich beim Denken des Prädikates das Subjekt nicht mehr absolut genau in Erinnerung habe, dass mich eine augenblickliche Verwirrung befällt, und anderes mehr. Die allgemeinen Sätze müssen eben von einem denkenden Wesen gedacht werden, um gedacht zu werden, und dann sind sie auch allen psychischen Abirrungen unterworfen, denen das Denken überhaupt unterworfen ist.

Und solche Abirrungen sind natürlich auch möglich bei den Urteilen über gegenwärtige psychische Inhalte. Gerade bei diesen, die als 'Ausgangspunkte' des Denkens so grosse Wichtigkeit haben würden, lässt sich zeigen, wie sehr das Urteil der Möglichkeit des Irrtums ausgesetzt ist.

Wenn ich aussage, der gegenwärtige, der vorgefundene Inhalt ist Schmerz, ist Röte, was meine ich damit? Der vorgefundene Inhalt ist als vorgefundener seinem Inhalt nach gegeben, der Schmerz selbst, die Röte selbst ist da. Dass nun das da ist, was da ist, will ich und kann ich offenbar mit meiner Aussage nicht meinen. Denn das wäre eine nichtssagende Tautologie, keine Behauptung, kein Urteil. Ich bin mir vielmehr bewusst, dass ich etwas meine, was durchaus keine Tautologie, keine blosse Wiederholung des Wortes oder des Gedankens ist. Wir meinen, dass es in letzter Linie eine Benennung ist, die wir aussagen wollen. Dass der vorliegende Inhalt der unter dem Namen 'Röte' bekannte, der durch diesen Namen eindeutig festgelegte ist, dass er 'Röte' genannt wird, das ist eine wirkliche Aussage, keine sinnlose Worthäufung, und es ist eine wichtige Aussage, durch welche unser Inhalt eingeordnet wird in ein bekanntes System von Begriffen, das uns zu weiteren Erkenntnissen leiten kann.

Diese Auffassung des Urteils über gegenwärtige psychische Inhalte, kann indessen hier nur kurz erwähnt werden; aus ihr würde ja ohne weiteres folgen, dass diese Art Urteile durchaus nicht evidenter sind als andere Urteile, jedenfalls nicht evidenter als Erinnerungen (Erinnerungsurteile). Da sie aber nicht als allgemein anerkannt vorausgesetzt werden kann, so muss die bloss negative Erkenntnis, dass unser Urteil keine Tautologie sein will, hier stärker betont werden. In ihr liegt ja ebenfalls enthalten, dass das Urteil seinem Sinne nach sich nicht darauf beschränken kann, das als gegeben anzuerkennen, was gegeben ist, dass es irgendwie über das Gegebene hinausgeht.

Es muss also auch in diesem Urteil unterschieden werden zwischen dem, was als gegeben vorliegt, und dem, was das Urteil erst zum Urteil macht, und das darum, weil es nicht mitgegeben ist, weil es sich nicht von selbst versteht, hypothetischer Natur sein muss.

Es giebt also überhaupt keine Erkenntnisse, die als 'Gegebenes' bezeichnet werden könnten. Jede einzelne Erkenntnis, jedes einzelne Urteil hat etwas unsicheres an sich, es kann falsch sein; aber in jedem Urteil liegt doch wieder etwas, das nicht selbst schon Urteil ist, das einfach da, einfach Thatsache,

einfach gegeben ist, und das ist der Komplex von Inhalten, die wir mit der Psychologie 'gegenwärtige psychische' Inhalte nennen, Vorstellungsinhalte auf der einen Seite, Meinungsbewusstsein, Gefühle auf der andern.

§ 3. Die zweite Behauptung des Positivismus also, das Gegebene ist Bewusstseinsinhalt, ist psychischer Inhalt, kann als erwiesen betrachtet werden; aber aus dem Beweise, den wir gegeben haben, folgt unmittelbar weiter, dass die erste Behauptung des Positivismus falsch sein muss. Diese im engeren Sinne positivistische Behauptung, dass nämlich die menschliche Erkenntnis auf das Gegebene eingeschränkt sei, widerspricht ja geradezu dem Begriffe der Erkenntnis, des Urteils. Das, was das Urteil zum Urteil, die Erkenntnis zur Erkenntnis macht, ist ja, wie wir sahen, nicht selbst etwas Gegebenes, sondern etwas, das zu dem Gegebenen hinzukommt. Wir könnten nie etwas meinen, wenn wir lediglich auf das Gegebene beschränkt wären; denn alle Versuche, mit dem Meinen, mit dem Urteilen rein im Gegebenen zu bleiben, würden zu Tautologien, zu sinnlosen Sätzen führen.

Das Urteil, die Erkenntnis gehn ihrem Sinne nach über das Gegebene hinaus; das in ihnen gemeinte ist dem Gegebenen und daher ihnen selbst, sofern sie nur als Gegebenes, als gegenwärtiger psychischer Inhalt betrachtet werden, transscendent.

Jeder Gedanke, wurde oben bewiesen, ist sich selbst transscendent, insofern er sich selbst nie meinen kann; jetzt sehen wir weiter, dass er sich selbst als psychischem Inhalte ebenfalls transscendent ist.

Aber bei dieser zweiten Art der Transscendenz ist eines wohl zu beachten, wodurch dieselbe zu der ersten Art noch weiter in Gegensatz tritt. Infolge des Daseins der ersten ist es unmöglich, dass ein Gedanke sich selbst zum Gegenstand macht, das Subjekt eines jeden Gedankens ist diesem selbst transscendent; dagegen ist nicht notwendig, dass die zweite Art der Transscendenz auch im Subjekte sich zeige: das Subjekt eines Urteils kann ja etwas Gegebenes sein, dann liegt die Transscendenz eben im Prädikate. So in dem oben als Beispiel angeführten Urteil über einen vorliegenden psychischen Inhalt 'Röte', in dem dieser gegebene Inhalt das Subjekt ausmacht, während im Prädikate notwendigerweise über ihn

hinausgegangen werden muss, soll ein sinnloses Nochmaldenken vermieden werden.

Unserem Beweise von der Transscendenz des Urteils im zweiten Sinne lässt sich nun auch eine exaktere Form geben.

Im Begriff des Gegebenen liegt, dass es absolut sicher, ohne jede Möglichkeit des Irrtums ist; sofern ich im Gegebenen bleibe, ist daher ein falsches Urteil nicht möglich; und umgekehrt, sofern es ein falsches Urteil giebt, muss dasselbe versucht haben, über das Gegebene hinauszugehen, es muss eine Meinung gehabt haben, die das Gegebene transscendiert.

Mache ich nun die Annahme, dass die Urteile in Bezug auf unsere Frage alle gleichartig sind, d. h. entweder jedes oder kein einziges transscendent ist, so kann ich folgendermassen schliessen: Entweder ist meine Behauptung, dass das Urteil das Gegebene transscendiert, richtig oder sie ist falsch. Nehme ich aber an, dass sie falsch ist, so muss ich nach dem obigen zugeben, dass sie selbst das Gegebene ihrem Sinne nach transscendierte; das heisst aber, ich stosse unter der Annahme, dass kein Urteil das Gegebene transscendiert, auf einen Widerspruch gegen diese Annahme, sie muss daher falsch sein.

Die Behauptung, dass das Urteil seinem Sinne nach über das Gegebene hinausgeht, ist daher richtig.

Will ich aber die genannte Annahme nicht machen, so kann ich mit Sicherheit zunächst nur sagen, dass einige Urteile, genauer alle falschen Urteile das Gegebene ihrem Sinne nach transscendieren, dass es also überhaupt Transscendenz giebt. Es ist aber weiter allgemein anerkannt, ja vielfach geradez als Definition des Urteils angegeben, dass Urteil das ist, was wahr oder falsch sein kann. Und diese Erklärung wird wohl auf mancherlei Weise ausgelegt, sie kann jedenfalls auch so gefasst werden, dass sie bedeutet: Jedes Urteil kann wahr sein und jedes Urteil kann falsch sein, es lässt sich dem Urteil selbst nicht ansehen, ob es wahr oder falsch ist.

Und wir haben gesehen, es ist unleugbar, dass ein jedes Urteil, worüber immer es gefällt wird, selbst wenn es Denkgesetze betrifft, oder den gegenwärtigen psychischen Inhalt, der Möglichkeit des Irrtums unterliegt.

Wenn es aber im Wesen des Urteils liegt, unsicher zu sein, das Gegebene aber absolut sicher ist, so muss es im

Wesen des Urteils liegen, über das Gegebene hinaus zu gehen. Es giebt also nicht nur einige das Gegebene transscendierende Urteile, sondern jedes Urteil, ob es schliesslich wahr ist oder falsch, transscendiert das Gegebene.

Es ist der Zusammenhang des Begriffes der Wahrheit und Falschheit mit dem der Transscendenz, auf den wir hier gestossen sind; er ist bisher so wenig beobachtet worden, dass es gestattet sein mag, ihm noch einige weitere Bemerkungen zu widmen.

Ein jedes Urteil fällen wir mit dem Bewusstsein seiner Giltigkeit, wir meinen, dass es wahr ist, aber wir wissen doch alle, dass es dieses Bewusstseins wegen noch nicht wahr zu sein braucht. Die Entscheidung also über die Wahrheit eines Urteils liegt nicht in dem Wahrheitsbewusstsein, sondern ausserhalb desselben; die Wahrheit ist etwas transscendentes.

Wir wissen, dass von zwei widersprechenden Urteilen im strengen Sinne das eine wahr sein muss, dass ein Urteil, das wirklich wahr ist, auch wahr bleibt und nicht nur für den Urteilenden wahr ist, sondern überhaupt wahr ist. Die sophistischen Einwände gegen diese Sätze sind ja, soweit sie wissenschaftlich in Betracht kommen, dadurch beseitigt, dass wir das ihnen zu Grunde liegende konscientialistische Prinzip widerlegt haben: das Denken verändert seinen Gegenstand nicht, sondern lässt ihn so, wie er an sich ist.

Wenn ich daher behaupte, in diesem Augenblick fährt vor meinem Hause ein Wagen vorbei, und diese Behauptung ist wahr, so ist sie nicht bloss für mich wahr sondern für jedermann, an jedem Orte und zu jeder Zeit. Man muss sich nur an den Sinn des Urteils halten, nicht bloss an die Worte. So wie die obige Behauptung ausgedrückt ist, kann sie natürlich nicht jeder andere ebenfalls ausdrücken. Die Worte 'dies', 'mein' sind Worte für Beziehungsbegriffe, bezeichnen, bestimmen etwas durch Beziehung auf mich, den sprechenden. Wollte ein anderer diese Worte anwenden, so würde er mit ihnen notwendigerweise etwas anderes meinen als ich, einfach weil er nicht mit mir identisch ist. Er kann aber doch meine Behauptung richtig verstehen, indem er eben die Worte in dem Sinne fasst, den sie thatsächlich haben. Durch die Angabe 'in diesem Augenblick' ist die Zeit des beurteilten Ereignisses eindeutig festgelegt,

es ist der Augenblick in dem ich, der sprechende, diese Worte gesagt habe; und durch die Angabe 'vor meinem Hause' ist der Ort in derselben Weise eindeutig bestimmt.

Diese zeitlichen und räumlichen Angaben gehören also zum Inhalt des Urteils, zu dem beurteilten Sachverhalt, sie sind nicht Bestimmungen, welche die Giltigkeit des Urteils über diesen Sachverhalt einschränken.

Wir haben ein etwas zweifelhaft scheinendes Urteil als Beispiel gewählt, um von vornherein solche Bedenken auszuschliessen, wie sie gerade auf Grund derartiger Urteile gegen die absolute Natur der Wahrheit erhoben werden möchten. Ein richtiges Urteil über einen Ort ist nicht bloss an dem betreffenden Orte richtig, es kann an jedem beliebigen anderen Orte gefällt werden, wie der Geograph in Deutschland richtige Urteile über eine Stadt in Amerika aussprechen kann; ein richtiges Urteil über einen bestimmten Zeitpunkt ist nicht bloss in diesem Zeitpunkte möglich wie die Wissenschaft der Geschichte beweist. Und so ist auch ein richtiges Urteil über mich selbst nicht bloss bei mir, für mich richtig, es ist überhaupt richtig.

In dieser allgemeinen Überzeugung von der objektiven Natur der Wahrheit liegt aber die Transscendenz des Urteils als notwendige Voraussetzung eingeschlossen. Dann wäre das Urteil nicht transscendent, hätte es keine Bedeutung, die über das in ihm Gegebene hinausführt, läge all seine Bedeutung in dem, was es als psychischer Vorgang ist, so würde ja die Wahrheit vom Urteil selbst geradezu gemacht werden; gleichgiltig, ob ich urteile 'a ist b' oder 'a ist nicht b', jedes Urteil würde in sich richtig sein, weil ja im ersten eben das a gemeint wäre, das thatsächlich als b seiend beurteilt und darum auch gegeben wäre, im zweiten das a, das thatsächlich als nicht b seiend beurteilt und darum auch so gegeben wäre.

Es würde somit ohne Transscendenz überhaupt nicht möglich sein, dass sich zwei Urteile widersprechen: ich könnte ja in keinem Urteile etwas anderes meinen als das, was in ihm gegeben ist, niemals das, was in einem anderen Urteil gegeben ist; denn da jedes Urteil gleich seinem Gegebenen wäre, so müssten zwei Urteile, sofern sie nicht identisch sind, auch in ihrem Gegebenen verschieden und dann völlig verschieden sein.

Mit der Transscendenz fällt die Möglichkeit, dass mehrere

Urteile sich auf einen und denselben (identischen) Inhalt beziehen, dass sie sich gegenseitig wie widersprechen, so auch bestätigen, kurz dass sie sich kontrollieren können, es fällt die Möglichkeit der Wissenschaft, die Möglichkeit der objektiven Wahrheit, die Wahrheit bleibt, was auch der einzelne Mensch in seinen Gedanken denken mag.

Wir können daher unmittelbar folgern: Wird zugestanden, dass es sich in der Wissenschaft, daher auch im Streite um die Transscendenz, um Wahrheit handelt, will der Gegner der Transscendenz dem Verteidiger der Transscendenz überhaupt widersprechen können, so muss er, um die Behauptung dieses Verteidigers nur zu treffen, nur zu meinen, schon über das ihm gegebene hinausgehen, so muss es Transscendenz geben.

Aus der Definition des Urteils also, kann man sagen, folgt, dass es transscendent ist. Aber nicht alle Gedanken sind Urteile, nicht allen kommt Wahrheit oder Falschheit zu. Sind auch die Begriffe, die Fragen und was sonst Gedanke heisst, transscendenter Natur?

Wir wollen nur kurz auf diese weiteren Probleme eingehen. Das Entscheidende ist ja der Nachweis, dass die Urteile, die Erkenntnisse notwendigerweise das Gegebene überschreiten; denn um die Tragweite der Erkenntnis handelt es sich in der ganzen Frage des Realismus. Ob dann auch noch für die einzelnen Bestandteile der Urteile, wie die Begriffe es sind, oder für besondere Hilfsmittel zur Gewinnung von Erkenntnissen, wie die Fragen, Transscendenz anzunehmen ist, hat ein mehr speziell logisches oder psychologisches Interesse, ist aber im ganzen leicht zu entscheiden.

Die 'Frage' ist ja nicht selbst ein 'Urteil', ihr kommt nicht Wahrheit oder Falschheit zu, man kann sie nur zweckmässig oder unzweckmässig, sinnvoll oder unsinnig nennen. Auf jede Frage aber, die überhaupt Sinn hat, also einen Gedanken enthält, ist eine Antwort in demselben Sinne möglich, und diese Antwort ist ein Urteil, ein bejahendes oder ein verneinendes. Wenn nun der Sinn von Antwort und Frage derselbe ist, und der Sinn der Antwort Sinn eines Urteils, also transscendent ist, so muss auch die Frage ihrem Sinn nach transscendent sein.

Die Frage arbeitet ja mit demselben Begriffsmaterial wie das entsprechende Urteil, nur dass das Verhalten, welches im

Urteil behauptet wird, in der Frage in Zweifel gezogen, jedenfalls unbestimmt gelassen wird. Die Art des Meinens also ist eine andere, aber ein Meinen ist es auch und gestützt auf dasselbe gedankliche Material, auf dieselben psychischen Inhalte, dasselbe 'Gegebene'. Wenn nun im Urteil etwas behauptet wird, was nicht im Gegebenen liegt, so muss auch in der Frage, weil eben nach dem gefragt wird, was das Urteil behauptet, etwas gefragt, gemeint werden, was nicht im Gegebenen liegt. Die Meinung der Frage ist andersartig als die des Urteils, aber sie ist auf denselben Gegenstand gerichtet wie die des Urteils, sie ist daher transscendent in allen den Fragen, deren entsprechende Urteile, deren Antworten transscendente Gegenstände haben. In den Urteilen über immanente Gegenstände ist, wie wir sahen, das Prädikat transscendent; und da in der Frage alles ausser der Verknüpfung von Subjekt und Prädikat ebenso ist, wie im Urteil, so muss auch das Prädikat einer Frage über immanente Gegenstände transscendent sein.

Die Frage ist also stets transscendent. Wie steht es aber mit dem Begriff? Dass Allgemeinbegriffe transscendent sind, ist eigentlich selbstverständlich: das psychische, das Gegebene des Begriffs ist etwas wirkliches, das wirkliche ist stets ein konkretes einzelnes, in seiner Bedeutung muss also der Allgemeinbegriff über das Gegebene hinausgehen. Schwieriger aber ist die Frage nach der Transscendenz des Einzelbegriffes zu beantworten. Sofern der Einzelbegriff Begriff von einem Gegenstande ist, wie er in den Urteilen mit transscendenten Subjekt Subjekt ist, ist er natürlich transscendent. Aber wir sahen, es giebt Urteile über Gegenstände, die als gegeben bezeichnet werden mussten. Wird im Subjekt eines solchen Urteils ein gegebener Inhalt gedacht und nennen wir solchen Gedanken einen Begriff — entsprechend der Aristotelischen Definition, dass der Begriff Teil des Urteils ist, also Gedanke des Subjekts für sich, Gedanke des Prädikats für sich — so müssen wir zugestehen, dass ein solcher Einzelbegriff nicht transscendent ist.

Dieses Ergebnis aber hat etwas unbefriedigendes an sich. Alle anderen Gedanken sind, soweit wir gesehen haben, transscendent, nur diese wenigen Einzelbegriffe sollten eine Ausnahme bilden? Ist denn, möchte man wohl fragen, die Art, wie ein gegebener Inhalt Subjekt eines Urteils wird, über-

haupt ein Denken zu nennen? Wenn wir den Begriff des Denkens nicht mit dem des Bewusstseins überhaupt zusammenfallen lassen wollen, so müssen wir doch fordern, dass zum blossen Dasein eines psychischen Inhaltes noch irgend ein besonderer Bewusstseinsinhalt, ein 'Meinungsbewusstsein' trete, damit ein Gedanke zustande komme.

Im Urteil ist solch ein Meinungsbewusstsein vorhanden, in der Frage ebenfalls, nur andrer Art, im Allgemeinbegriff ist es offenbar in dem Bewusstsein von der Allgemeinheit gelegen; sollte es für den Einzelbegriff nicht auch vorausgesetzt werden dürfen?

In der That glauben wir einen psychischen Unterschied feststellen zu können zwischen dem Bewusstseinszustande, in dem ein psychischer Inhalt, z. B. 'Röte', lediglich da ist wie andere auch, und dem Zustande, in welchem dieser Inhalt als ein 'gemeinter' bewusst ist, selbst wenn das 'meinen' noch nicht urteilen oder fragen bedeutet.

Es ist Sache der Psychologie, hierüber Aufklärung zu geben. Wahrscheinlich dünkt uns, dass es sich hier um Erscheinungen aus dem wissenschaftlich immer noch so wenig geklärten Gebiete der Aufmerksamkeit handelt. Ein Tendenzbewusstsein, eine Richtung der Aufmerksamkeit auf den Inhalt scheint notwendig zu sein, wenn ein Inhalt sich aus dem Komplex des schlechthin gegebenen als ein 'gemeinter' herausheben soll.

Nehme ich nun die Aristotelische Definition des Begriffes an, und ist jeder Begriff ein Gedanke, der als psychische Grundlage ein Meinungsbewusstsein fordert, so müsste im Urteil über einen gegenwärtigen psychischen Inhalt, im Subjekt des Urteils dieser psychische Inhalt nicht nur schlechthin sondern als ein gemeinter vorhanden sein. Dann ist, — das ganze Urteil als einheitlichen Komplex genommen, — wohl dieser psychische Inhalt des Subjektes samt dem auf ihn gerichteten Meinungsbewusstsein ein Gegebenes, aber er ist nicht mehr im selben Sinne, auf gleicher Stufe gegeben wie das Meinungsbewusstsein: er ist diesem Meinungsbewusstsein transscendent.

Aber er wäre nicht dem Gegebenen transscendent, da er selbst mit gegeben ist.

Einfacher wäre es, wenn wir die Aristotelische Definition des Begriffes nicht so genau nähmen, und Subjekte von Urteilen

zuliessen, die ohne begrifflich erfasst zu sein, unmittelbar Gegenstand des Urteils geworden wären.

Aber nach dem oben gesagten würde dies wohl nur eine Ausflucht sein. Denn wenn es auch vielleicht möglich ist, dass solche Urteile vorkommen, so scheint doch eben sicher, dass in einigen Fällen gegenwärtige psychische Inhalte als ‚gemeintes' charakterisiert sein können, und dann giebt es derartige Begriffe, deren Inhalt nicht dem in ihnen gegebenen transscendent ist.

Obgleich es also vielleicht nicht unmöglich ist, auch den fraglichen Einzelbegriffen Transscendenz zuzuschreiben, so dürfte es doch vorsichtiger sein, diesen Begriffen zunächst ihre Sonderstellung zu lassen. Dann kann der Satz, dass der Gedanke transscendent ist, nicht auf absolute, sondern nur auf annähernde Allgemeingiltigkeit Anspruch machen. Das aber, worauf es in der Erkenntnisfrage vor allem ankommt, dass in jeder Erkenntnis, in jedem Urteil, Transscendenz zu finden ist, das bleibt bestehen.

§ 4. Der positivistische Immanenzgedanke ist also in seinem Hauptsatze, dass die Erkenntnis auf das Gegebene beschränkt sei, falsch. Seine andere Behauptung, dass das Gegebene psychischer Inhalt sei, haben wir als richtig nachgewiesen; wir müssen aber diesem Nachweise noch einige Bemerkungen hinzufügen.

Wir haben in dem Beweise, um früher besprochenen Einwänden zu entgehen, unter psychischen Inhalten nicht etwas seinen Begriff nach zum Subjekt gehöriges verstanden, sondern vielmehr das Wort 'psychischer Inhalt' als blossen Gesamtnamen für Dinge wie Farben, Gestalten, Töne, Gefühle angenommen; wir sagten über die Natur dieser von uns mit der Psychologie 'psychisch' genannten Inhalte nichts aus, wir liessen völlig dahingestellt, ob diese Dinge thatsächlich subjektiv sind oder nicht, wir betrachteten sie lediglich, wie sie sich selbst gaben, ihrem Inhalte nach. Und diese Dinge, haben wir zu zeigen versucht, sind, sofern sie als solche, nicht bloss als 'gedachte', 'gemeinte' auftreten, gegeben, und über sie als das Gegebene geht jedes Urteil, jede Erkenntnis hinaus.

Für diesen ganzen Nachweis ist also das Gegebene noch nichts subjektives, und es ist auch für den strengen Positivismus

nichts subjektives, wenn auch der einzelne positivistische Philosoph, wie der Konscientialist überhaupt, sich mitunter etwas missverständlich über diesen Punkt ausdrückt, oder sich selbst eine Begriffsverwechslung zu Schulden kommen lässt.

Für den strengen Positivismus, wie er von Avenarius besonders klar in seinen späteren Schriften und von Mach vertreten wird, ist das Subjektive nur ein Teil des Gegebenen: die Gefühle und Gedanken — letztere etwa nach unserer Terminologie das Meinungsbewusstsein — sind subjektiv, die als 'Sachen' charakterisierten Farben, Formen, Töne sind etwas Objektives. Und das ist auch der Standpunkt andrer Denker, die wie Brentano kaum als Positivisten bezeichnet werden können.

Obgleich diese Auffassung der Farben, Töne, Gestalten, Bewegungen als objektiver, physischer Dinge somit durchaus nichts vereinzeltes ist, so haben wir doch den Terminus 'psychischer Inhalt' darauf angewandt, erstens weil die moderne Psychologie ihn für diese Gegenstände braucht, und zweitens weil wir der Meinung sind, dass all diese Inhalte thatsächlich doch subjektiv sind, abhängig vom Subjekt.

Sie sind gerade in dem Sinne psychische Inhalte, wie ihn Avenarius in seinen schon angeführten Bemerkungen zum Gegenstande der Psychologie angiebt: sie sind Abhängige des Systems C, des menschlichen Gehirns. Der einfache Beweis dafür ist, dass eben diese Inhalte, genau so, wie sie uns gewöhnlich entgegentreten, auch in den Träumen, Halluzinationen sich vorfinden, also dann, wenn keine physischen Dinge in der Aussenwelt vorhanden sind, die auf das Gehirn wirkend Abbilder von sich im Bewusstsein erzeugen könnten. Diese Inhalte hängen also, so wie sie sind, von Vorgängen im Gehirn ab, sie sind subjektiv.

Eben diese Behauptung, darauf möchten wir hier ausdrücklich hinweisen, musste oben als unmögliche Deutung der positivistischen Sätze zurückgewiesen werden; damit war aber nicht gesagt, dass sie überhaupt falsch ist. Gewiss, solange der Satz gilt, dass alle Erkenntnis auf das Gegebene beschränkt ist, solange kann nicht alles Gegebene in dem angenommenen Sinne subjektiv genannt werden: ist das System C, das Gehirn, selbst etwas gegebenes, so kann die Abhängigkeit vom System C nicht allem Gegebenen zukommen. Jetzt aber, nachdem jener

positivistische Satz als unrichtig erwiesen ist, kann an der Bestimmung des Gegebenen als eines subjektiven kein Anstoss mehr genommen werden.

Der Satz, dass alle Erkenntnis das Gegebene transscendiert, ist daher notwendige Voraussetzung des Satzes, dass das Gegebene subjektiv ist; er ist es auch noch in einem zweiten Sinne. Wie schon bemerkt, kann man kaum annehmen, dass ein Gehirnvorgang und sein psychisches Korrelat je zugleich gegeben sein sollten, dass daher, wenn irgend welche psychischen Inhalte, wie Farben, Töne gegeben sind, der ihnen kausal zugeordnete Gehirnvorgang mit gegeben wäre; dieser als unabhängige Variable eines derartigen gegebenen Inhaltes liegt also, wenn nicht immer, so doch in den meisten Fällen ausserhalb des Gegebenen.

Die Erkenntnis, dass das System C Ursache jener Inhalte ist, setzt daher die Möglichkeit voraus, überhaupt über das Gegebene hinausgehen zu können, besonders dann, wenn der Begriff 'Ursache' im strengen Sinne genommen wird, also eine ausnahmslose Zuordnung des verursachenden und des verursachten Inhaltes meint.

In engem logischen Zusammenhange also steht der Satz von der Subjektivität des Gegebenen mit der Frage des strengen Positivismus, mit dem allgemeinen Transscendenzgedanken. Aber er beruht nicht rein auf allgemeinen begrifflichen Überlegungen, sondern mehr auf speziellen Erkenntnissen psychologischer oder naturwissenschaftlicher Art, Erkenntnissen, welche im allgemeinen ausserhalb des Gebietes dieser Betrachtungen liegen, in einem Punkte aber doch wieder unsere Aufmerksamkeit auf sich ziehen, nämlich da, wo sie die unserem allgemeinen theoretischen Problem gleichsam zur konkreten Ergänzung dienende Frage der Aussenwelt berühren: Alles Gegebene ist subjektiv, gehört zur Innenwelt, nur Stücke der Innenwelt also, nichts von der Aussenwelt ist gegeben; diese aber ist die Ursache von jener! Wie passen diese Erkenntnisse zusammen?

Die Frage nach der Erkennbarkeit der Aussenwelt erhebt sich hier von neuem, aber sie hat ein anderes Gesicht bekommen: nach der Klärung des allgemeinen Problems tritt auch ihr Sondercharakter schärfer ausgeprägt hervor.

Ähnliches gilt von einigen weiteren Fragen, die unmittelbar an den positivistischen Gedanken anknüpfend sich auf das Problem des Realismus zuspitzen; ein speziell antirealistischer Gedanke ist ja nach unserem im V. Abschnitt dargelegten Programm noch zu besprechen — so wird es zweckmässig sein, alle diese Fäden, die von den allgemeineren logischen Überlegungen auf jenes besondere Problem des Realismus hinführen, zusammenzuknüpfen zu einer natürlich nur auf das prinzipiellere gerichteten Erörterung des Realismus selbst.

## IX. Abschnitt.

# Die besonderen Probleme des Realismus.

§ 1. Die prinzipiellen Einwände, welche der Antirealist gegen die Denkbarkeit oder Erkennbarkeit einer Aussenwelt richtet, haben sich als hinfällig erwiesen. Damit ist aber noch nicht die Richtigkeit des realistischen Standpunktes dargethan.

Wir haben im Nachweis der Transscendenz der Erkenntnis nur davon gesprochen, dass in ihr überhaupt ein Überschreiten des Gegebenen stattfinde, dass in allem Urteilen etwas Nichtgegebenes gemeint werde — sei es im Subjekt, sei es im Prädikat oder in beiden —, ob aber das Gemeinte nicht nur als numerisch, sondern auch als inhaltlich vom Gegebenen verschieden gemeint werden kann, ob auch ein seiner Art nach vom Gegebenen verschiedenes noch Gegenstand der Erkenntnis werden kann, darüber ist noch nichts ausgemacht.

Diese Frage wird von der blossen Frage der Transscendenz überhaupt häufig nicht deutlich genug geschieden. Der Konscientialist behauptet wohl, die menschliche Erkenntnis sei auf das Gegebene, etwa das in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebene beschränkt, das Transscendente sei unerkennbar, in der Begründung dieser Behauptung aber geht er nur darauf aus, zu zeigen, dass kein Gegenstand anders bestimmt werden kann als durch Inhalte, die aus dem Gegebenen, der Sinnes- und Selbstwahrnehmung, stammen.

Alle Begriffe, erfahren wir, sind abgeleitete Vorstellungen, abgeleitet von den Wahrnehmungen — dem Gegebenen —, folglich giebt es keine Begriffe mit anderen Inhalten als solchen, die sich im Gegebenen finden, folglich sind andere Gegenstände

als solche, deren Inhalt zuletzt auf das in Sinnes- und Selbstwahrnehmung gegebene zurückgeht, unerkennbar.

Es muss also wohl beachtet werden, dass solche Überlegung nichts gegen die Transscendenz beweist: dem Gegebenen transscendent, d. h. nicht mitgegeben, sondern nur mitgedacht können auch solche Gegenstände sein, die inhaltlich dem Gegebenen gleichen.

Im Gegenteil, der Gedanke wird oft zur Stütze einer Auffassung verwendet, die den Begriff des Transscendenten, ja den der Aussenwelt, ausdrücklich anerkennt. Das Transscendente ist für dieselbe ein Grenzbegriff: man kann ihn nicht entbehren, aber alle Versuche, ihn näher zu bestimmen, scheitern, weil alle Begriffe, über die der Mensch verfügt, immanenter Natur sind. Dieser merkwürdige Standpunkt, den wir als einen phänomenalistischen bezeichnen müssen, erfreut sich besonders in neuerer Zeit einer gewissen Beliebtheit: er ist nicht so radikal wie der streng positivistische, macht aber mit diesem, von dem er oft kaum geschieden wird, Anspruch auf strengste Wissenschaftlichkeit, er rühmt sich ebenfalls seiner Übereinstimmung mit den neuesten Ergebnissen der exakten Naturforschung.

Kirchhoff hatte behauptet, aus der strengen Naturwissenschaft müsse der Begriff der Erklärung als ein metaphysischer gänzlich beseitigt werden, ihre Aufgabe sei lediglich, zu beschreiben. Hertz ging noch einen Schritt weiter: auch der Gedanke, exakte Beschreibungen von Naturvorgängen liefern zu können, ist metaphysisch; alles, was der Mensch erreichen kann, sind Bilder von diesen Vorgängen, Bilder, die ihnen in einigen Punkten entsprechen, in anderen aber nicht, und die sofort durch andere Bilder ersetzt werden müssen, wenn sich Unstimmigkeiten bemerkbar machen.

Niemals wird das Bild dem abzubildenden völlig gleich sein, eben weil es Bild ist; nie wird der Mensch daher zu absoluter Erkenntnis der Dinge gelangen. Er kann aber auch der Bilder nicht entraten, sie sind wie Krücken, an denen sich der lahme Gedanke fortschleppt, sie sind die anschauliche Grundlage des abstrakten Denkens, die diesem stets neue Anregung zum Fortschritt, Sicherheit in der Bewegung verleiht.

Es liegt etwas imponierendes in dem ganzen Standpunkt; es ist ein bewusster Verzicht auf das, was der Mensch so gern

hätte: Erkenntnis des absoluten — aber darum kein kindisches Übertreiben dieses Verzichtens, sondern ein um so kräftigeres Erfassen des erkenntnismöglichen. Es giebt keine absolute Wahrheit, aber für unsere menschlichen Verhältnisse ist auch schon die relative Erkenntnis von grosser Bedeutung: auch sie vermag den Menschen zu leiten, dass er den Kampf ums Dasein erfolgreich bestehe. Der Gedanke der absoluten Wahrheit wird ersetzt durch den der zweckmässigen oder zweckmässigsten Auffassung des Wirklichen, und der Grad der Zweckmässigkeit wird bestimmt etwa nach dem Prinzip des kleinsten Kraftmasses, das zur Erkenntnis aufgewendet werden muss.

Wichtige und richtige Gedanken sind es wohl zum Teil wenigstens, die zur Begründung dieses modernen Agnostizismus verwendet werden. Wir haben selbst schon dargelegt, dass jede Erkenntnis, jedes Urteil seinem Wesen nach hypothetischer Natur ist, dass dem Menschen absolute Sicherheit der Erkenntnis versagt ist. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass einige, dass viele Urteile wahr sind, und wenn sie überhaupt wahr sind, auch absolut wahr sind. Die Möglichkeit einer absoluten Wahrheit, einer Erkenntnis von Dingen an sich, ist im Gegenteil, wie gezeigt wurde, Voraussetzung alles Denkens, aller Wissenschaft.

Die Bildertheorie, die, streng genommen, alle objektive Erkenntnis, alle Erkenntnis der Welt an sich, verwirft, kann daher nicht richtig sein. Wir glauben auch zeigen zu können, dass in ihr zwei gänzlich von einander verschiedene, an sich richtige Gedanken zu einem neuen aber falschen verbunden worden sind. Alle Erkenntnis ist hypothetisch, — aber nicht weil sie mit Bildern arbeitet, — und alle Erkenntnis arbeitet mehr oder weniger mit anschaulichen Bildern, — kann deshalb aber sehr wohl wahr sein.

Die Vertreter der Bildertheorie gestehen ja selbst zu, dass die Bilder in einigen Punkten den abzubildenden Gegenständen entsprechen, dass die einen ihnen mehr entsprechen, die anderen weniger. Darin liegt erstens, allgemein gesprochen, eine Erkenntnis, ein Urteil über die Gegenstände, die Dinge an sich selbst, das nicht bloss bildlich ist: denn von den Dingen selbst wird behauptet, dass sie ihren Bildern mehr oder weniger ähnlich sind — und zweitens, so weit die Bilder den Dingen

entsprechen, ist doch eine durch die Bilder vermittelte Erkenntnis auch für die Dinge selbst giltig, daher absolut giltig. So wäre trotz der Bilder eine absolute Erkenntnis möglich.

Im Begriff des Bildes liegt aber noch eine gewisse Unbestimmtheit. Wozu überhaupt Bilder? Der Anschaulichkeit wegen, heisst es; das abstrakte Denken bedarf anschaulicher Vorstellungen, gewissermassen um einen festen Halt zu bekommen. Gewiss, es giebt Urteile, die uns gar nicht oder kaum zu Bewusstsein kommen, Urteile, die uns so geläufig geworden sind, dass wir, wie man zu sagen pflegt, gar nichts mehr dabei zu denken brauchen; man meint, dass beim Denken solcher Urteile gar nichts so recht fassbares im Bewusstsein ist: es fehlen die Vorstellungen, die den Gedanken begleiten. Solche Urteile giebt es, aber sie lenken die Aufmerksamkeit wenig auf sich; was man gewöhnlich ein Urteil, eine Erkenntnis nennt, das ist mit irgend welchen im Bewusstsein gegebenen Vorstellungen verbunden — das sind die anschaulichen Vorstellungen, die Bilder, deren sich das abstrakte Denken zu seinen Zwecken bedient. Sie sind das, was wir im vorigen Abschnitt als das in der Erkenntnis, dem Gedanken überhaupt, anzuerkennende 'Gegebene' bezeichneten, die gegenwärtigen psychischen Inhalte, besonders die gegenwärtigen Vorstellungen.

Was haben aber diese Vorstellungen mit den Bildern zu thun, durch welche die Naturwissenschaft das Naturgeschehen darstellen soll?

Sind etwa die Atome solche anschaulichen Bilder, an die sich die Bewegung des abstrackten Gedankens halten muss, um nicht abzuirren? So, wie die Atome von der Naturwissenschaft gedacht werden, sind sie doch gar nichts Anschauliches! Oder kann ein räumliches Etwas, von minimaler oder gar keiner Ausdehnung, dem jede Spur von Farbe fehlt, angeschaut werden? Die Vorstellungen, die das Denken des Atoms begleiten, die sind anschaulich, das Atom selbst aber nicht. Und ebenso, wenn an Stelle des Atoms ein anderer Begriff gesetzt würde, der gar nichts Räumliches mehr an sich haben sollte, überhaupt in jeder Hinsicht von unseren anschaulichen Vorstellungen verschieden wäre, bei seinem Denken würden sich doch wieder anschauliche Vorstellungen einstellen; er würde unserm Geiste etwas ungewohnter vorkommen, aber

prinzipielle Schwierigkeiten wegen mangelnder Anschaulichkeit kann er ihm nicht bereiten.

Eine etwaige Anschaulichkeit ist es daher nicht, die den Begriff des Atomes zu einem so brauchbaren macht; sondern es ist im Gegenteil seine Abstraktheit, welche die mathematisch erfassbaren Eigenschaften rein aus dem anschaulichen Gesamtkomplex herausschält. Es genügt aber nicht, dass diese mathematisch erfassbaren Eigenschaften dem begrifflichen Inhalt 'Atom' zukommen; möchte dieser Begriff mathematisch noch so brauchbar sein, wenn die Wirklichkeit, die er 'abbilden' soll, nicht selbst solche mathematisch zu bearbeitenden Eigenschaften zeigt, so ist er für die Erfassung dieser Wirklichkeit, für ihre 'Abbildung' unbrauchbar.

Wenn ich aussage, die physische Welt sei aus Atomen zusammengesetzt, so sage ich damit gar nichts bildliches aus; ich meine nicht, dass das Bild 'Atom' in einigen Punkten auf die Aussenwelt passe, in anderen nicht, sondern ich meine, dass der Aussenwelt genau die ganz bestimmten Eigenschaften zukommen, die ich unter dem Begriff 'Atom', der ja selbst gar kein anschauliches Bild ist, denke. Und in dem Augenblick, wo ich erkenne, dass die Aussenwelt diese durch das Wort Atom bezeichneten Eigenschaften nicht besitzt, wird mir das 'Atom' nicht zu einem weniger genauen 'Bild', sondern es hört überhaupt auf, für die Erkenntnis der Aussenwelt als Prädikat brauchbar zu sein, genau wie jeder gewöhnliche Begriff in solchem Falle nutzlos wird.

Die Behauptungen, die Aussenwelt sei atomistisch, oder sie sei energetisch zu denken, sind gewiss hypothetisch; sie sind nicht absolut, etwa mathematisch beweisbar; sie sind hypothetisch, sofern sie überhaupt Behauptungen, Urteile sind. Und die eine ist vielleicht hypothetischer als die andere, vielleicht unzweckmässiger, weniger den praktischen Zwecken des Menschen dienlich; aber dies hypothetische, dies unzweckmässige haftet ihnen an, nicht weil sie nur mittelbare, bildliche Erkenntnis wären, sondern deswegen, weil sie Erkenntnis der Dinge selbst, der Aussenwelt selbst sein wollen, und sie von diesem ihrem Ziele mehr oder weniger abirren.

Oder heisst auch dies schon ein 'Abbilden', wenn überhaupt ein Gegenstand erkannt wird, ein Abbilden eben durch

den erkennenden Gedanken? Das wäre nun freilich keine moderne Theorie, keine neueste Errungenschaft exaktester Forschung, sondern eine sehr alte und im selben Grade auch primitive Auffassung des Denkens und Erkennens, der naive Versuch, den schwierigen Begriff des Denkens, des Urteilens durch den bekannteren, verständlicheren des Bildes zu erklären. Dann brauchte man über die ganze Bildertheorie nicht viel Worte zu verlieren, denn dass 'einen Gegenstand beurteilen' und 'einen Gegenstand abbilden' nicht dasselbe ist, dürfte sich kaum ernsthaft bestreiten lassen. Die Bildertheorie sagt aber mehr als dies, dass einen Gegenstand erkennen so viel heisse wie ihn abbilden, so gesteht ja zu, dass die Aussenwelt Gegenstand des Denkens werden kann, dass ihre Existenz mit Recht behauptet wird, wo doch mit dem Begriff 'Existenz' nicht bloss ein Bild der Existenz gemeint ist. Sie ist kein primitiver Erklärungsversuch des Denkens, sondern eine komplizierte, auf mühsamen Erwägungen beruhende Theorie, eine besondere Ausgestaltung des phaenomenalistischen Standpunktes, mit dem sie auch den schon genugsam gerügten Kardinalfehler gemeinsam hat, etwas als an sich unerkennbar zu bezeichnen, von dem sie selbst einige wichtige Erkenntnisse anführt.

§ 2. Wie der Phaenomenalismus im allgemeinen von prinzipiellen konscientialistischen Gedanken ausgeht, wenn er sie auch nicht widerspruchslos verwendet, so beruht auch die Bildertheorie auf einer prinzipielleren und in sich auch widerspruchslosen, sehr wohl denkbaren Auffassung, eben der, dass alle Begriffe ihrem Inhalt nach aus dem Gegebenen stammen, und darum zur Bestimmung einer vom Gegebenen dem Inhalt nach verschiedenen Welt nicht verwendet werden können.

Die Bildertheorie benutzt diesen Gedanken, aber sie macht nicht Ernst mit ihm. Sie schliesst aus ihm, dass die physische Welt, weil dem Gegebenen heterogen, durch aus dem Gegebenen stammende Begriffe nicht unmittelbar sondern nur bildlich, symbolisch bestimmt werden kann, aber sie vergisst dabei, dass sie diesem Gedanken schon in ihrer Voraussetzung einer Aussenwelt widerspricht. Denn wenn sie die Existenz einer Aussenwelt, einer physischen Welt zugesteht, die inhaltlich der

gegebenen Welt heterogen ist, durch unsere Begriffe daher nicht gedacht werden kann, so denkt sie in eben dieser Annahme doch die Aussenwelt, und gesteht damit zu, entweder, dass der Begriff der Aussenwelt im angegebenen Sinne unsinnig ist, oder aber, dass auch etwas inhaltlich vom Gegebenen verschiedenes durch menschliche Begriffe gedacht werden kann.

Der Phaenomenalist kann diesen Widerspruch nicht vermeiden, er ist aber für den Antirealisten nicht überhaupt unvermeidlich. Die Annahme, der Begriff einer Aussenwelt als einer physischen von der gegebenen inhaltlich verschiedenen Welt kann einfach bei Seite gelassen werden; dann bleibt die Behauptung, dass unsere Begriffe als aus dem Gegebenen stammend nur für inhaltlich dem Gegebenen gleichende Gegenstände als Prädikate verwendet werden können, und diese Behauptung verlangt eine ernstliche Beachtung.

Ist sie richtig, so kann der Realismus im gewöhnlichen Sinne nicht aufrecht erhalten werden, dann giebt es nur psychische Inhalte, wenn sie auch nicht alle gegenwärtige psychische Inhalte sind, und die äusseren Beziehungen, in denen sie stehen, noch mancherlei Verschiedenheiten zeigen möchten; inhaltlich wäre alles von gleicher Art; Farben, Töne, Düfte etc. wären doch die einzigen wirklich existierenden Dinge, von denen wir wissen können. Ist sie aber falsch, giebt es Begriffe, deren Inhalt dem Gegebenen, den psychischen Inhalten, heterogen ist, dann ist das letzte prinzipielle Bedenken gegen die Annahme einer Aussenwelt beseitigt, und der Realismus tritt wieder in sein Recht.

Einer der für unsere Frage klassischen Denker, Hume, der seine ganze Philosophie darauf zuschneidet, zu den Begriffen, allgemeiner den Ideen, die zu Grunde liegende Wahrnehmung, den zu Grunde liegenden gegebenen psychischen Inhalt aufzusuchen, hat bekanntlich selbst darauf hingewiesen, dass es dem menschlichen Geiste nicht unmöglich sein dürfte, Ideen von besonderen Farbentönen z. B. zu bilden, ohne dass diese Farbentöne je wahrgenommen worden wären. Indess möchten wir auf diese Möglichkeit nicht sonderliches Gewicht legen. Einmal wären das, wie Hume es nimmt, nur sehr vereinzelte Fälle, und zweitens: diese Begriffe könnten zwar nicht auf Wahr-

nehmungen zurück geführt werden, aber ihr Inhalt würde wohl ebenfalls zum Gegebenen gehören, da er doch jedenfalls anschaulich gegenwärtig sein soll.

Die Humesche Bemerkung nützt uns also nichts; wir müssen die Begriffe selbst ins Auge fassen, die vom naiven Denken als Prädikate von physischen Dingen aufgefasst werden.

Wir haben das Gegebene als die einzig sichere Grundlage, den Ausgangspunkt des Denkens bestimmt; darin liegt, dass es auch Ausgangspunkt der Begriffsbildung sein muss. Die Frage ist also, ob es der Begriffsbildung möglich ist, aus dem Gegebenen durch Bearbeitung etwas zu machen, was sich von dem Gegebenen inhaltlich unterscheidet.

Die Bearbeitung besteht hauptsächlich im Abstrahieren und, was mitunter weniger beachtet wird, und für unseren Fall hier von besonderer Wichtigkeit ist, im Zusammensetzen. Beides, das Abstrahieren und das Zusammensetzen sind nun sogenannte psychische Thätigkeiten; indes folgt daraus nicht, dass auch die Gegenstände dieser Thätigkeiten etwas Psychisches sein müssten. Wir haben ja schon genügend darauf hingewiesen, dass eine gedankliche Thätigkeit doch etwas anderes ist als eine gewöhnliche Thätigkeit, dass sie vor allem ihre Gegenstände nicht bloss auf verwandtem, auf psychischem Gebiete finden müsse. So wenig es Eigenschaft des Gedankens ist, sich nur auf Gedanken zu richten, so wenig muss es Eigenschaft der genannten psychischen Thätigkeiten sein, nur mit Psychischem zu thun zu haben. Aus den Begriffen des Abstrahierens und Zusammensetzens kann nichts über die Art und den Inhalt des Abstrahierten und Zusammengesetzten geschlossen werden.

Nun scheint aber doch ein andrer Schluss sehr nahe zu liegen. In der Abstraktion wird von bestimmten Merkmalen eines Komplexes, sagen wir, eines gegebenen Ganzen, abgesehen, es wird nur ein Teil des Gegebenen gemeint. Wenn aber das Ganze gegeben ist, muss nicht der Teil erst recht etwas Gegebenes sein? Und sind die abstrakten Inhalte so als Gegebenes dargethan, so wird man geneigt sein, auch die durch Zusammensetzung von Gegebenem entstandenen Inhalte als wenigstens mittelbar zum Gegebenen gehörig anzusehen. Man

drückt sich ja auch wohl nicht immer so aus, als ob alle Begriffe blosse Abbilder von gegebenen Inhalten sein müssten, man spricht nur davon, dass alle Gegenstände der Erkenntnis in letzter Linie, d. h. ihren Elementen nach, auf das Gegebene zurückgeführt werden könnten.

Aber damit wird doch schon zugestanden, dass Begriffe vorhanden sind, die sich ihrem vollen Inhalt nach, und zu diesem gehört doch die Art und Mächtigkeit der Zusammensetzung ebenfalls, nicht im Gegebenen finden, von diesem also inhaltlich verschieden sind! Nehmen wir ein Beispiel!

Ein Körper — im Sinne der naiven Vorstellung genommen — in seiner dreidimensionalen Wirklichkeit, ein Flusspathexaeder etwa mit all seinen Flächen und Kanten zugleich ist nie 'gegeben'; gegeben ist im wesentlichen nur zweidimensionales, perspektivische Bilder, Teile, und aus diesen gegebenen Teilen erst ist der Gesamtbegriff zusammengesetzt. Kann man nun aber sagen, der Inhalt 'Körper' sei der Art nach gar nicht verschieden von den psychischen Inhalten, aus denen er kombiniert wurde?

Das charakteristische des 'Körpers' im Sinne des naiven Denkens ist doch gerade das dreidimensionale, das 'zugleich' von Inhalten, die so zugleich nie gegeben sind. Durch Kombination von gegebenen Stücken ist hier ein Ganzes entstanden, das der Natur des Gegebenen durchaus zuwider ist, von dem wir mit unendlich grosser Wahrscheinlichkeit sagen können, dass es sich nie innerhalb des Gegebenen antreffen lassen wird, — ist es doch ein Inhalt, dessen Realität überhaupt bezweifelt werden kann.

Es giebt also Kombinationsbegriffe, deren Inhalt nicht mehr adaequat vorstellbar ist, deren Inhalt von dem Inhalt der gegebenen Vorstellungen abweicht; man kann daher nicht anstehen, diesen Begriffen eine inhaltliche Transscendenz des Gegebenen zuzuschreiben.

Genau so stehts nun aber auch mit dem durch Abstraktion gebildeten Begriffe, sofern nämlich die Abstraktion so weit geht, dass eine genaue Repräsentation des begrifflichen Inhaltes durch einen (gegenwärtigen) psychischen Inhalt unmöglich wird. Man hat wohl gemeint, dass abstrakte Begriffe, so abstrakt, wie sie gedacht würden, überhaupt keine psychische Existenz

als Vorstellungen haben könnten, die Vorstellung, das Psychische müsse stets konkret sein wie alles Wirkliche, und das Konkrete könne seinem Begriffe nach nicht abstrakt sein. Indessen der Begriff des Konkreten ist nicht so sehr dem des abstrakten als vielmehr dem des Allgemeinen entgegengesetzt; Vorstellungen können sehr wohl etwas konkret Wirkliches und darum doch abstrakt sein, abstrakt ihren Gegenständen oder Urbildern gegenüber. So wird die Erinnerungsvorstellung eines bestimmten Ereignisses wohl immer weniger Merkmale aufweisen als das Ereignis selbst, sie ist abstrakt und doch eine konkrete, eine individuelle Vorstellung, ein Einzelbegriff. Sind aber die Vorstellungen von einigen Einzelbegriffen abstrakt, so werden es auch die Vorstellungen von einigen Allgemeinbegriffen sein, die ja durch geringe Aenderungen aus den Einzelbegriffen gebildet werden können. Die Vorstellung des Allgemeinbegriffs 'Gold' wird selten mehr Merkmale enthalten als die auf die Gesichtswahrnehmung zurückgehenden, sie ist daher abstrakt dem Komplex von Merkmalen gegenüber, die das wirkliche Gold ausmachen.

Es giebt also eine psychische Abstraktion, das kann nicht mehr geleugnet werden, aber andrerseits ist doch eben so sicher, dass diese psychische Abstraktion der logischen, der eigentlich begrifflichen, nur selten vollständig und genau nachkommt. Wenn man die Vorstellungen, die den Gedanken eines Begriffes wie 'Gold', 'Materie' begleiten, einmal genauer betrachtet, so wird man finden, dass sie wohl ebenfalls abstrakt sind, dass sie aber in ganz andrer Weise abstrakt sind als ihre Begriffe: sie abstrahieren nicht immer von denselben Merkmalen wie die Begriffe, und behalten andrerseits Merkmale bei, von denen der Begriff absieht. Die Vorstellung, die den Begriff Gold begleitet, wird meist auch dann noch aus den Merkmalen der Gestalt, der gelben Farbe, des Glanzes bestehen, wenn im Begriff des Goldes nur die Merkmale 'Mineral', 'sp. G = 19' gedacht werden. Der logische Begriff hat eine Entwicklung, ein Leben für sich, das von dem der Vorstellungen beträchtlich abweicht.

So kann es nicht Wunder nehmen, wenn nun gar Begriffe auftreten, die so abstrakt sind, dass die Vorstellung auch nicht mehr die Möglichkeit hat, etwas entsprechendes in der

Abstraktion zu leisten. Dahin gehören vor allem Begriffe von sogenannten einfachen Inhalten, aber auch Begriffe, die unzweifelhaft einen zusammengesetzten Inhalt haben, wie der des Räumlichen etwa. Alles Räumliche, das vorgestellt wird, muss farbig oder jedenfalls irgendwie sonst von sinnlichen Inhalten — etwa Tastvorstellungen — erfüllt vorgestellt werden, der Begriff des Räumlichen aber sieht von dieser der Vorstellung notwendigen Erfüllung ab; und umgekehrt im Begriff der Farbe steckt nichts vom Begriff des Räumlichen, eine Farbe aber, die nicht räumlich wäre, kann nicht vorgestellt werden, findet sich nicht im Gegebenen.

Nun darf man aber nicht einwenden, diese begrifflichen Inhalte seien allerdings nicht als solche, aber als Teile von gegebenen Komplexen gegeben; denn damit würde grade das für diese Begriffe wesentliche ausser Acht gelassen. Denn es ist ja charakteristisch für solchen begrifflichen Inhalt, dass er ganz rein, ganz abstrakt gedacht wird, dass in ihm thatsächlich von allem abgesehen wird, mit dem er im Gegebenen verbunden auftritt. Alle Urteile, die ihn verwenden, sind in ihrer Giltigkeit wesentlich durch seine Abstraktheit bedingt, sie würden ungiltig, oft sinnlos werden, würde diese Abstraktheit ausser Acht gelassen: der Versuch selbst, irgend welche Komplexe vollständig, bis auf die letzten Elemente, zu analysieren, würde unmöglich. So ist die Abstraktheit eine unentbehrliche Eigenschaft der betreffenden Begriffe, und wenn auch der sogenannte logische Inhalt des Begriffes sich in Verbindung mit anderen im Gegebenen finden kann, so findet er sich eben nicht in seiner Abstraktheit im Gegebenen, und ist somit etwas von dem Gegebenen verschiedenes.

Es giebt also sowohl zusammengesetzte, wie abstrakte Begriffe, die ihrem Inhalt nach vom Gegebenen abweichen, und das, wenn sie auch rein schematisch durch blosses Wegnehmen oder Zufügen von gegebenen Merkmalen gebildet gedacht werden.

Darf man denn nun aber alle Begriffe nach solchem einfachen, arithmetischen Schema gebildet denken? In der Psychologie spricht man von einer Chemie der Vorstellungen, sollte für manche Begriffe nicht etwas ähnliches anzunehmen

sein? Der Begriff des Goldes ist aus dem des Minerals oder des Metalls und dem eines bestimmten spezifischen Gewichtes zusammengesetzt, und sein Inhalt kann wohl einfach als Summe dieser Merkmale aufgefasst werden. Aber wenn ich z. B. den Begriff des Nichtseienden nehme, so ist der Inhalt desselben doch nicht einfach gleich der Summe des 'nicht' und des 'seienden'; diese beiden Inhalte sind nicht einfach zusammengetreten, sondern sie haben sich bei der Verbindung beeinflusst, das 'nicht' steht nicht neben dem 'seienden', sondern es bestimmt, in welchem Sinne dieses Merkmal des 'seienden' genommen werden muss, damit der Inhalt entstehe, der durch den Ausdruck 'Nicht-seiendes' bezeichnet wird.

Hier ist ein begrifflicher Inhalt aus anderen so gebildet, dass er sich restlos in diese gar nicht mehr auflösen lässt. Wenn daher die Bestandstücke eines solchen Begriffes dem Gegebenen entnommen sind, so kann er selbst doch etwas meinen, was inhaltlich von der Art des Gegebenen vollständig verschieden ist; er könnte nach all seinen in ihm verwendeten 'Merkmalen' aus dem Gegebenen stammen, und doch den Sinn haben, in allen Stücken vom Gegebenen abzuweichen.

Die Erklärung hierfür könnte nur in einer ausführlichen Theorie gegeben werden; die Thatsache, scheint uns, kann nicht bestritten werden.

Es handelt sich dabei um Begriffe, deren wir gelegentlich schon unter dem Namen von Beziehungsbegriffen gedacht haben, Begriffe, die durch (äussere) Beziehungen einen nach seinem (inneren) Inhalt unbestimmt gelassenen Gegenstand so bestimmen, dass er eindeutig festgelegt ist, und jedermann unzweifelhaft erkennen kann, was gemeint ist. So ist auch das 'in allen Stücken vom Gegebenen abweichen' eine äussere Beziehung des Gemeinten zum Gegebenen, welche äussere Beziehung durch Merkmale bezeichnet wird, die selbst sehr wohl im Gegebenen vorkommen können, während das durch diese Beziehung bestimmte, das durch den Begriff gemeinte eben durch diese Bestimmung vom Gegebenen inhaltlich abgesondert wird.

Es ist also prinzipiell die Möglichkeit anzuerkennen, Begriffe von einem ganz beliebigen Grade der Abweichung vom Gegebenen zu denken.

Auf einige besonders wichtige Begriffe dieser Art möchten wir noch etwas näher eingehen, den des Allgemeinen, des Unendlichen und den der Ursache.

Einer grossen Klasse von für das Denken geradezu unentbehrlichen Begriffen wird Allgemeinheit zugeschrieben; manchen Logikern ist Begriff und Allgemeinbegriff überhaupt dasselbe. Ein Begriff ist allgemein, heisst, die Anzahl der ihm unterstehenden Gegenstände ist unbestimmt gross, nicht ein einzelner, individueller Gegenstand wird durch ihn gemeint, sondern alle, gleichgiltig wie viele, die seinen Bedingungen genügen. Dem Begriff der Allgemeinheit sehr verwandt ist der des Unendlichen; in ihm werden ebenfalls Schranken aufgehoben, aber noch radikaler und bestimmter als im Begriff des Allgemeinen: in diesem werden die Schranken der individuellen Existenz, im wesentlichen also räumlich-zeitliche Bestimmungen, im Begriff des Unendlichen die Schranken überhaupt beseitigt. Beide Begriffe gehen über das Gegebene hinaus. Allgemein und unendlich ist nur etwas gemeintes; das Gegebene ist stets individuell, nie allgemein; es ist stets endlich, nie unendlich.

Und die Transscendenz des Gegebenen ist in diesen Begriffen eine inhaltliche; es handelt sich nicht bloss um eine Kombination von gegebenen Inhalten, sondern es ist eine ganz bestimmte Art von Kombination, die sich im Gegebenen nicht findet. Von Inhalten, die etwa zusammentretend das Allgemeine, das Unendliche bilden möchten, wird im Begriff des Allgemeinen, des Unendlichen vollständig abgesehen, nur das 'über die Schranken des individuellen, des endlichen hinausgehen' wird gemeint; und so gut wie das 'der Zahl nach beschränkt sein' ein inhaltliches Merkmal — des Gegebenen — ist, so muss auch das 'der Zahl nach unbeschränkt sein' ein inhaltliches Merkmal — des Nichtgegebenen — sein. Überall also, wo einer dieser Inhalte vorkommt, und der Inhalt 'Allgemeinheit' tritt in jedem Allgemeinbegriffe auf, bei jedem Allgemeinbegriffe also, und darum bei jedem Urteil — wenn anders in jedem Urteil ein Allgemeinbegriff vorhanden sein muss — ist eine inhaltliche Transscendenz des Gegebenen anzuerkennen.

§ 3. Damit dürfte nun unsere realistische These hinlänglich bewiesen sein: Der Begriff der Aussenwelt als einer physischen von der psychischen inhaltlich verschiedenen Welt ist nichts

undenkbares, es giebt thatsächlich Begriffe in Hülle und Fülle, welche auch inhaltlich das Gegebene transscendieren.

Wir wollen aber noch ein weiteres thun, und an dem schon genannten Begriff der Ursache als an einem wichtigen Beispiele zeigen, dass nicht bloss eine allgemeine Möglichkeit, inhaltlich transscendentes zu denken, besteht, sondern dass die auf inhaltlich transscendente Begriffe gegründete Erkenntnis nun auch wirklichen Wert, praktische Bedeutung hat. Denn wenn man einzelne der erwähnten inhaltlich transscendenten Begriffe, etwa den des 'Inhaltes, der in allen Stücken vom Gegebenen abweicht', näher betrachtet, so könnte man sich wohl zu der Behauptung veranlasst fühlen, solch ein Begriff möge wohl auch seinem Inhalte nach über das Gegebene hinausgehen, aber die Erkenntnis, die er als Prädikat der Aussenwelt vermittle, sei doch von der Nichterkenntnis bedenklich wenig verschieden.

Zu einer gewissen wissenschaftlichen Bedeutung ist diese — wenn wir so sagen sollen — letzte Ausflucht des Antirealismus nun eben da gelangt, wo sie ihre Argumentation auf den Begriff der Ursache stützt. Die Aussenwelt, die physischen Dinge, sind die Ursache für die Innenwelt, für das Psychische, oder wenigstens für einen Teil desselben. Die Innenwelt oder ein Teil derselben ist unmittelbar gegeben, die nichtgegebene Aussenwelt aber ist erkennbar als Ursache der gegebenen Innenwelt; wir wissen von ihr so viel, als man von einer Ursache wissen kann, die nur in ihrer Wirkung gegeben ist.

So lauten die Praemissen, und darauf folgt der Schluss: also ist die Erkenntnis der Aussenwelt etwas gänzlich unsicheres und zweifelhaftes. Das ist diejenige Begründung des Antirealismus, genauer des Phaenomenalismus, von der wir schon oben in der allgemeinen Übersicht der Begründungen des Konscientialismus sagten, dass sie meistens mit den prinzipielleren Beweisen für diesen Standpunkt verbunden auftritt, und von der wir ebenda schon gezeigt haben, dass sie mit einem prinzipiellen Antirealismus oder gar Konscientialismus durchaus im Widerspruch steht.

Aber wenn sie nichts Prinzipielles gegen den Realismus beweist, vielleicht könnte sie ihn doch praktisch zu einem illusorischen Standpunkt machen? Was nützt es mir, wenn

ich Begriffe habe, um eine Aussenwelt zu denken, diese Aussenwelt mir aber nur als Ursache meiner Innenwelt bekannt wird, und aus dieser ursächlichen Beziehung nichts genaueres zu erschliessen ist?

Wir lassen die Frage, ob die Aussenwelt nur als Ursache der Innenwelt uns bekannt wird, zunächst ganz bei Seite, und untersuchen erst die Erkenntnisbedeutung des Begriffs der Ursache.

Es ist bekanntlich eine bedeutsame Wandlung in der Auffassung dieses Begriffes eingetreten. Man war bis in die letzten Jahrhunderte hinein mehr oder weniger entschieden und ausgesprochen für die Meinung, dass Ursache und Wirkung analytisch zusammenhingen, d. h. dass der Begriff der einen in dem der anderen enthalten sei, daher aus dem Begriff der einen auf die andere geschlossen werden könne. Es ist dabei nur merkwürdig, dass von den Vertretern dieser Meinung, z. B. von Descartes, von derselben gerade in unserer Frage kein rechter Gebrauch gemacht worden ist. Descartes nahm ja die Erkenntnis der Innenwelt zum sicheren Ausgangspunkt, aber obgleich er in der Aussenwelt die Ursache für diese sicher erkennbare Innenwelt oder für einen Teil derselben erblickte, wollte er doch von einer sicheren Erkenntnis der Aussenwelt nichts wissen; ja wenn er etwas als sichere Erkenntnis der Aussenwelt ausgab, so war es dies, dass die Aussenwelt der Innenwelt gänzlich heterogen sei, was doch seiner Meinung von dem analytischen Zusammenhang von Ursache und Wirkung einfach widersprach.

Grade umgekehrt ist heute, nachdem der bloss synthetische Zusammenhang beider allgemein anerkannt wird, Neigung vorhanden, aus dem Ursachsein der Aussenwelt über ihren Inhalt etwas zu erschliessen, sei es, dass man es angemessener findet, das Physische vom Psychischen toto genere zu scheiden, sei es, dass man beide lieber monistisch vereinigen will. Es sind im Grunde doch noch Überbleibsel der alten analytischen Auffassung, wenn aus der Möglichkeit einer Einwirkung auf einander auf Ähnlichkeit, oder aus der Erkenntnis, dass die Aussenwelt nur Teilursache des Psychischen, nur äussere Veranlassung der Thätigkeit der Seele selbst sei, geschlossen wird, dass das Psychische jener Teilursache nicht ähnlich sein könne.

Die genauere Betrachtung all dieser Versuche, auf diesem Wege über Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit von Aussenwelt und Innenwelt etwas ausmachen zu wollen, hat mehr historisch-psychologisches Interesse; wir können hier rasch darüber hinweggehen: Weiss ich, dass ein Inhalt A Ursache eines Inhaltes B ist, so weiss ich darum noch nicht, ob A dem B gleich oder ungleich ist, ich weiss überhaupt nicht, welcher Art der Inhalt A ist.

Also weiss ich auch nichts über die Art der Inhalte, welche die Aussenwelt bilden?

Wir glauben, dass in der Erkenntnis der Aussenwelt als Ursache der Innenwelt so viel Erkenntnis der Aussenwelt liegt, als wir nur billig verlangen können, als wir nur immer brauchen, sei es für die exaktesten Wissenschaften, sei es für das Leben.

Der Begriff der Ursache ist ja wissenschaftlich noch lange nicht so erforscht und geklärt, dass man auf ihn als etwas bekanntes nur zu verweisen brauchte. Es sei daher gestattet, auf folgendes die Aufmerksamkeit zu lenken.

Im Verhältnis von Grund und Folge spricht man häufig von einem zureichenden Grunde, im Verhältnis von Ursache und Wirkung aber von einer notwendigen Ursache; diese Begriffsbestimmungen genügen nicht, man muss auch sowohl den Begriff eines notwendigen Grundes wie den einer zureichenden Ursache aufstellen.

Hinsichtlich des Begriffs der zureichenden Ursache ist nun zu schliessen:

Aus dem Dasein der Wirkung auf das Dasein einer zureichenden Ursache, nicht aber einer bestimmten zureichenden Ursache — es kann verschiedene zureichende Ursachen für eine Wirkung geben.

Aus dem Mangel der Wirkung auf den Mangel einer jeden zureichenden Ursache.

Hinsichtlich des Begriffes der notwendigen Ursache aber ist zu schliessen:

Aus dem Dasein der Wirkung auf das Dasein der notwendigen Ursache, deren es nicht mehrere verschiedene neben einander geben kann, weil sie dann als ausschliessbar nicht notwendig sein würden.

Aus dem Mangel der Wirkung aber nicht auf den Mangel der notwendigen Ursache; weil die notwendige Ursache wohl notwendig aber noch nicht hinreichend sein muss, damit die Ursache eintritt.

Die übrigen möglichen Schlüsse aus diesen Begriffen gehen uns hier nichts an.

Nun wissen wir nicht nur schlechthin, dass die Aussenwelt Ursache der Innenwelt ist, sondern wir wissen genauer, dass in der Aussenwelt sowohl die notwendige wie die zureichende Ursache für die Inhalte der Innenwelt oder wenigstens für einen Teil derselben liegt.

Diesen Satz brauchen wir hier nicht von Grund aus zu beweisen; wir wollen ja nur zeigen, dass von einem bestimmten Standpunkt aus eine bestimmte Art Erkenntnis der Aussenwelt zugegeben werden muss. Der Standpunkt nun, von dem aus die Aussenwelt als Ursache der Innenwelt bestimmt wird, ist als wissenschaftlicher etwa mit dem allgemein psychologischen identisch. Auch für den naiven Menschen kann ja in einigen Fällen die Aussenwelt als Ursache der Innenwelt charakterisiert sein, aber die bekannte Unklarheit hinsichtlich der Stellung der Wahrnehmungsinhalte verhindert meist eine klare und konsequente Ausgestaltung dieser Auffassung. Diese setzt vielmehr gewisse durch wissenschaftliche Beobachtung und Überlegung gewonnene psychologische Erkenntnisse voraus; Psychologen wie Locke und seine Nachfolger bis heute sind es daher vor allem, die mit der konsequent durchgeführten Betrachtung der physischen Dinge als Ursachen der psychischen Inhalte, insbesondere der Wahrnehmungen, die Behauptung verbinden, dass die Erkenntnis jener physischen Dinge auf der Erkenntnis ihrer Ursächlichkeit beruhe. Für die Kritik der aus dieser Auffassung gezogenen Folgerungen können wir uns daher einfach auf die in der Auffassung selbst gelegenen Erkenntnisse berufen, also etwa auf den Satz, dass für das Zustandekommen eines jeden als 'äussere Wahrnehmung' bezeichneten psychischen Vorganges oder Inhaltes die Enwirkung eines Stückes der physischen Welt, genauer die Einwirkung des als 'Umgebung' bezeichneten Teiles derselben auf den 'unser Nervensystem' genannten Teil notwendig und zureichend ist, oder auf den allgemeineren Satz, wie wir ihn oben an-

gegeben haben, der wie jede Induktion so allgemeiner Natur natürlich nur auf einen gewissen Grad von Wahrscheinlichkeit Anspruch machen, heute aber wohl den bei weitem grösseren Teil der in Betracht kommenden Forscher zu seinen Anhängern zählen kann.

Beschränken wir uns nun auf die Betrachtung derjenigen psychischen Inhalte $\alpha$, $\beta$, $\gamma$ ..., die in den 'physisch' genannten Inhalten A, B, C ... ihre zureichende Ursache haben, gleichgiltig ob alle psychischen Inhalte dazu gehören oder nicht; so können wir uns erstens jeden dieser Inhalte, etwa $\alpha$ experimentell so isoliert denken, dass er allein vorhanden, alle anderen $\beta$, $\gamma$ ... aber, die seine Eigenart stören könnten, ausgeschaltet sind. Dann gilt, den oben aufgeführten Schlüssen entsprechend, dass in diesem Augenblicke in der physischen Welt nur die zureichende Ursache von $\alpha$, also etwa A, oder $A_1$ oder $A_2$ ..., nicht aber die zureichende Ursache von $\beta$, $\gamma$ ... vorhanden sein kann; ebenso wenn ich $\beta$ isoliere, dass nur die zureichende Ursache B oder $B_1$ oder $B_2$ ..., für $\gamma$ nur C und so fort als existierend angenommen werden darf.

Da nun alle der Art nach verschiedenen psychischen Inhalte in dieser Weise isoliert gedacht werden können, so folgt, dass auch ihre zureichenden Ursachen in der Aussenwelt, weil einander ausschliessend, ebenfalls der Art nach verschieden sein müssen, dass sie den Unterschieden der psychischen Inhalte entsprechende Unterschiede aufweisen müssen.

Weiter, weil die psychischen Inhalte $\alpha$, $\beta$, $\gamma$ auch ihre notwendigen Ursachen a, b, c ... in der physischen Welt haben, aus der Existenz von $\alpha$ auf die Existenz seiner notwendigen Ursache a, aus der Existenz von $\beta$ auf die von b u. s. f. geschlossen werden darf, — wobei aber nicht ausgeschlossen ist, dass mit $\alpha$ nicht nur a sondern auch b, nun nicht 'notwendig', sondern 'zufällig' verbunden ist — so folgt, dass mit einem seiner Art nach bestimmten psychischen Inhalte stets auch ein seiner Art nach bestimmter physischer Inhalt gegeben ist, sofern überhaupt eine notwendige äussere Ursache für den betreffenden psychischen Inhalt angenommen werden kann, dass insoweit auch den Gleichheiten, den Übereinstimmungen der psychischen Inhalte ebensolche in der Welt der physischen Dinge entsprechen.

Wird die Aussenwelt also als Ursache der Innenwelt gedacht, so darf sie nicht als ein unbestimmtes Etwas, als ein aller genaueren Erkenntnis unzugängliches Chaoas gedacht werden; wissen wir, dass das Physische Ursache des Psychischen ist, so wissen wir ausserordentlich viel von ihm, wir können Gleichheiten und Verschiedenheiten in ihm feststellen, also Arten unterscheiden und dieselben den bekannten Arten der psychischen Inhalte durch eine einfache Beziehung zuordnen. Das ist aber hinreichend, um uns in der physischen Welt zurecht zu finden, um auch eine exakte wissenschaftliche Erforschung derselben zu gewährleisten.

Eine spezielle Theorie des Urteils wäre erforderlich, um diesen Satz eingehend begründen zu können; eine solche ist aber als allgemein anerkannte Theorie, ja vielleicht überhaupt noch nicht vorhanden. So möchten wir nur darauf hinweisen, dass in der prinzipiellen Scheidung der Urteile in bejahende und verneinende offenbar etwas liegt, was unserer eben dargelegten Teilung der Aussenweltserkenntnis in gewisser Weise entspricht. Man kann nicht sagen, dass das bejahende Urteil die Aufgabe habe, Gleichheiten festzustellen, und das verneinende die Aufgabe, Verschiedenheit auszusagen, aber die Urteile lassen sich ohne hierfür wesentliche Sinnesänderung so umformen, dass im bejahenden 'gleich sein', im verneinenden 'verschieden sein' Prädikat wird. Selbst solche wenig dazu geeignet scheinenden Urteile wie z. B. 'Er geht fort', 'Er geht nicht fort' gestatten solche Umformung. 'Er geht fort' heisst so viel wie 'Er ist in einer Thätigkeit begriffen, die gleich ist der durch den Ausdruck "fortgehn" bezeichneten', oder noch allgemeiner 'Das gemeinte gleicht dem durch den Begriff 'fortgehender Mann' bezeichneten, und entsprechend 'Das gemeinte gleicht dem durch diesen Begriff bezeichneten nicht'.

In der Gleichheit und Verschiedenheit der Dinge ist also die wesentliche Bedingung für ihre Erkenntnis, ihre Beurteilung durch Begriffe gelegen: die Begriffe fassen ja das gleiche zusammen, bestimmen daher jeden Gegenstand, auf den sie angewendet werden, als einen solchen, der den Gegenständen gleicht, von denen sie abgezogen sind. Dieser umständliche Gedanke wird natürlich nicht mehr bei jedem Begriff gedacht, aber er ist seine Grundlage, seine Anwendungsbedingung.

Wenn daher die Aussenwelt feststellbare Gleichheiten und Verschiedenheiten darbietet, so genügt sie damit der Hauptbedingung aller begrifflichen Erkenntnis.

Das Hauptziel aller menschlichen Erkenntnis ist ja dies, von jedem uns in den Weg tretenden Dinge bestimmen zu können, wie es sich verhält, wie es sich weiter verhalten wird. Das Mittel dazu gewähren die Begriffe: Wenn es gelingt ein solches Ding durch einen zu unserer Verfügung stehenden, d. h. bekannten Begriff zu bestimmen, so ordnen wir das Ding dadurch in die Reihe der uns bekannten Dinge ein, und erwarten nun mit absoluter Sicherheit oder blosser Wahrscheinlichkeit, je nach der Natur des betreffenden Begriffs, dass das fragliche Ding die an den bekannten Dingen schon erkannten Eigenschaften ebenfalls zeigen wird: von der Gleichheit der einen Eigenschaft schliessen wir auf die Gleichheit der anderen, und entsprechend aus der Verschiedenheit in bezug auf ein Stück auf die Verschiedenheit in allen. Immer ist es die Gleichheit und die Verschiedenheit, die wir festzustellen haben. In der beliebig langen Reihe von auseinander erschliessbaren Gleichheiten und Verschiedenheiten kann nun so lange von dem Inhalt selbst, der gleich oder verschieden ist, abgesehen werden, als er selbst nicht unmittelbar für uns in Betracht kommt; wenn nur am Schlusse der Reihe solche Inhalte stehen, die unser Wohl und Wehe unmittelbar angehn: das ist Lust und Unlust, diese Begriffe im allgemeinsten Sinne genommen. Auf diese Inhalte aber führen die Kausalschlüsse aus den Gleichheiten und Verschiedenheiten der Aussenwelt immer, da ja die psychischen Inhalte, sei es mittelbar, sei es unmittelbar kausal mit der Aussenwelt zusammenhängen. So wäre auch das praktische Interesse des Menschen an der Erkenntnis der Aussenwelt vollkommen befriedigt.

Die Schlüsse, auf denen diese ganze Auffassung von der Erkennbarkeit der Aussenwelt beruht, gelten allgemein.

Einzelfälle, die wohl gegen dieselbe angeführt werden möchten, können ihr daher in Wirklichkeit nie widersprechen, sie müssen sich vielmehr mit ihr vereinigen lassen. So wird mitunter der Satz von den spezifischen Sinnesenergien gegen eine genaue Erkenntnis der physischen Ursachen aus den psychischen Wirkungen ins Feld geführt; ein und derselbe

psychische Inhalt, z. B. ein Lichtblitz, kann ganz verschiedene physische Ursachen haben, — eine Einwirkung von physischen Lichtstrahlen auf die Netzhaut, oder elektrische Erregung derselben, oder einen mechanischen Stoss. Aus dem Dasein des Lichtblitzes kann daher nicht auf das Dasein einer bestimmten Ursache geschlossen werden.

Das ist ganz richtig, stimmt aber durchaus zu den obigen Darlegungen. Der physische Lichtstrahl, die elektrische oder mechanische Erregung sind weder notwendige noch zureichende Ursache für die psychische Lichterscheinung; und sie haben andrerseits nicht nur die Lichterscheinung, sondern noch weitere psychische Inhalte, und zwar jedes seine besonderen, als Wirkung zugeordnet. Es handelt sich also, wie wohl in allen Fällen der Wirklichkeit, um kompliziertere Verhältnisse, die aber in allen Stücken nach demselben, dem obigen Schema behandelt werden können. So kommt es, dass man ohne über die 'innere' Natur des physischen Lichtstrahls oder des mechanischen Stosses vollkommen im Klaren zu sein, doch nach der Art der psychischen Erscheinungen auf das Vorhandensein des einen oder des anderen zu schliessen im Stande ist: man kann sie als der Art nach verschieden auseinander halten, wenn auch die Art selbst unbekannt sein oder bleiben sollte.

Nachgewiesen ist somit, dass in der Bestimmung der Aussenwelt durch den Begriff 'Ursache der Innenwelt' eine wissenschaftlich und allgemein bedeutsame und weitreichende Erkenntnis enthalten ist, dass eine wertvolle Erkenntnis der Aussenwelt (als einer inhaltlich von der Innenwelt abweichenden) auch dann gesichert ist, wenn von derselben nur ihre äusseren Beziehungen zum Gegebenen fassbar sein sollten. Damit soll aber nicht gesagt sein, dass von der Aussenwelt thatsächlich nicht mehr erfassbar ist, dass Versuche, die inhaltliche Art derselben zu bestimmen, stets aussichtslos bleiben müssten. Wir haben in unserm letzten Beweis von der Bestimmbarkeit der Aussenwelt eben den schlimmsten Fall angenommen: auch wenn der Begriff der Ursache die einzige Brücke zu dem der Aussenwelt bildet, ist der letztere nicht leer und wertlos.

Hinsichtlich dieser Ausführungen über den Begriff der Ursache möchten wir daher, um Missverständnisse auszuschliessen, noch zweierlei bemerken.

Aus dem Inhalt einer Wirkung kann nichts über den Inhalt selbst ausgemacht werden, den ihre Ursache hat. Das hindert aber nicht, in bestimmten Fällen doch etwas bestimmtes über den Inhalt der Ursache auszusagen, es hindert nicht, die Ursache auch in einzelnen Stücken als der Wirkung gleich zu denken, wenn dafür sonst nur ein Grund beigebracht werden kann. Wir sahen, aus dem Begriff der ursächlichen Beziehung selbst folgt ja etwas bestimmtes über den Inhalt der Aussenweltsdinge: sie müssen etwas ihrer Art nach bestimmtes, nichts unbestimmtes sein, sie müssen Gleichheiten und Verschiedenheiten zeigen. Darin liegt nun weiter alles, was man braucht, um weitere Begriffe, z. B. den der Zahl, den der Menge u. s. w. anzuwenden: die physische Ursache der psychischen Inhalte ist ebensogut zählbar, wie die psychische Welt selbst. Ja, wir müssen vielleicht gestehen, dass die physische Welt in weit höherem Masse durch Zahlen, überhaupt durch mathematische Begriffe bestimmbar ist, als es die psychischen Inhalte sind: Wir erinnern nur an die Begriffe des nnendlichen, des drei- und mehrdimensionalen. Kurz, es lassen sich inhaltliche Bestimmungen der Aussenwelt gewinnen, sei es mit, sei es ohne den Begriff der Ursache.

Zum zweiten aber muss nun betont werden, dass der Gedanke der Aussenwelt, obgleich alle psychischen Inhalte, daher auch alle Gedanken kausal von der physischen, der Aussenwelt abhängen, doch logisch nicht bedingt, nicht notwendig vermittelt ist durch den Begriff der Ursache, dass die Erkenntnis der Aussenwelt durchschnittlich von der Erkenntnis der Aussenwelt als Ursache der Innenwelt ganz unabhängig ist. Der naive Mensch betrachtet ja die Aussenwelt nicht als Ursache seiner Wahrnehmungen, da ihm die Wahrnehmungen selbst als Aussenwelt charakterisiert sind; er denkt die Aussenwelt nicht nach der Kategorie der Ursache, er denkt sie mehr nach der der Substanz: das beharrliche, das was bleibt, wenn auch die Wahrnehmungen aufhören, die Vorstellungen sich ändern, das ist es, was seinen Begriff von Aussenwelt hauptsächlich ausmacht. Von einem Triebe, die Wahrnehmungen auf ihre Ursachen zu beziehen, von bewussten oder unbewussten Schlüssen auf das die Wahrnehmungen bewirkende kann bei ihm durchschnittlich nicht die Rede sein. Wir müssen daher gestehen,

ein inhaltsreicher und wenn auch vielfach verbesserungsbedürftiger, so doch im allgemeinen auch von der Wissenschaft angenommener Begriff von der Aussenwelt ist vorhanden, der von dem der Ursache vollständig absieht.

Die physiologisch-sensualistische Darstellung des Erkenntnisvorgangs macht häufig den Eindruck, als ob die Meinung wäre, dass alle Erkenntnisvorgänge die sich auf die Aussenwelt richten, unmittelbar kausal abhängig wären von den betreffenden Stücken der Aussenwelt, die in ihnen gemeint sind, dass der Gedanke, um zur Aussenwelt zu gelangen, denselben Weg nehmen müsse, auf dem er kausal entstanden ist. Nicht einmal aber das, was man schlechthin Wahrnehmung nennt, entspricht solchem einfachen Schema! Man weiss längst, dass jede Wahrnehmung andere Erkenntnisse, Residuen voraussetzt, an die sie anknüpfen kann, die sie zur Bestimmung des 'wahrgenommenen' verarbeitet. Wie viel komplizierter sind nun aber die 'eigentlichen' Gedanken des gewöhnlichen Sprachgebrauchs, die Urteile und Schlüsse, die sich nicht auf unmittelbar wahrgenommenes richten!

Der Gedanke der Ursache ist selbst einer von den komplizierteren, der nie in irgend einer 'Wahrnehmung' 'gegeben' sein kann; ja er setzt, da er induktiver Natur ist, auf anderem Wege gewonnene Einzelerkenntnisse voraus, aus denen er sich erst durch Verallgemeinerung entwickeln kann. Er setzt voraus, dass in Einzelfällen ein Zusammen oder Nacheinander der in der ursächlichen Beziehung stehenden Inhalte schon beobachtet worden, dass in unserm Falle also Stücke der Aussenwelt schon als Stücken der Innenwelt zeitlich zugeordnet, kurz, dass Stücke der Aussenwelt überhaupt schon erkannt worden sind, ehe er noch selbst darauf angewendet war.

§ 4. Einwendungen gegen den Realismus waren es, die wir zu widerlegen suchten, von den allgemeinsten, die sich auf das Wesen des Denkens selbst bezogen, herab bis zu ganz speziellen, die aus Einzelerkenntnissen psychologischer Verhältnisse hergeleitet wurden. Und um der prinzipiellen Fragen willen haben wir die ganze Untersuchung angestellt! Darum wollen wir aber das letzte spezielle Ergebnis derselben nicht gänzlich als unwichtig bei Seite liegen lassen: Sind die Einwände gegen den Realismus beseitigt, so tritt der Realismus wieder in sein natürliches Recht.

Freilich ist er nicht der alte geblieben; vor allem er ist sich seiner selbst bewusst geworden, er kennt die Schwierigkeiten, die ihn umgeben, er kennt auch die Gründe, die ihn stützen. Und wenn wir das, was sich positiv zu seinen Gunsten ergeben, einmal kurz zusammenfassen wollen, so würden wir zu zwei freilich von einander kaum zu trennenden Gedanken gelangen die etwa folgendermassen auszusprechen wären:

1. Der Realismus bietet gegenüber den antirealistischen Standpunkten ein widerspruchsfreies und harmonisches Weltbild dar, er allein ermöglicht die Wissenschaft.

2. Wer einen einigermassen regelmässigen oder gar einen lückenlosen Kausalzusammenhang der Welt annimmt, muss auch die Existenz und Erkennbarkeit der Aussenwelt annehmen.

In den letzten Abschnitten ist gezeigt worden, dass der Begriff der Aussenwelt als einer vom Denken unabhängigen, jenseits der Welt der Gedanken, des gegebenen, der psychischen Inhalte überhaupt gelegenen, ein denkbarer Begriff ist, dass genügend wertvolle Begriffe zu ihrer Bestimmung vorhanden sind, mag sie auch inhaltlich noch so weit von der Art des Psychischen abweichen. Aus den Überlegungen des ersten Abschnittes aber ergab sich, dass die Innenwelt, das heisst das Ganze der psychischen Inhalte, wie sie unmittelbar gegeben sind oder auf Grund der Erinnerung angenommen werden können, keinen lückenlosen Kausalzusammenhang, überhaupt keine hinreichende Regelmässigkeit aufweist, wie sie die Wissenschaft in dem bei weitem grösseren Teile ihrer Induktionen verlangt.

Diese Beweise des Realismus sind natürlich nicht 'absolut'; sie gehn vielmehr, wie alle Beweise, von bestimmten Voraussetzungen aus, die zugestanden werden müssen, soll der Beweis Giltigkeit haben. Wenn jemand einen strengen Kausalzusammenhang, eine exakte Naturwissenschaft leugnet, so wird er daher auch unsere Beweise anfechten können. Nun glauben wir, dass die Überzeugung von der Richtigkeit des allgemeinen Kausalsatzes bei der überwiegenden Anzahl der wissenschaftlich thätigen Menschen durchgedrungen ist, diese werden dem Kausalbeweise als dem einfachsten den Vorzug geben, für die anderen aber wird der allgemeinere Beweis aus dem Gedanken der Regelmässigkeit mehr in Betracht kommen. Denn dieser Beweis schliesst sich unmittelbarer an denjenigen Gedanken

an, der den naiven Menschen selbst zum Realisten macht, in Folge dessen daher auch der später vielleicht antirealistisch gesinnte Wissenschaftler ursprünglich Realist gewesen ist. Nicht als Ursache denkt der naive Mensch die Aussenwelt, sondern als das beharrende in der Erscheinungen Flucht: die Welt wird einfacher, regelmässiger, wenn man sich denkt, dass die wahrgenommenen Dinge auch dann noch existieren, wenn man sie etwa infolge einer Abwendung des Auges nicht mehr wahrnimmt, dass die Dinge in ihrem Sein überhaupt von dem krausen und wirren Fluss der auf sie gerichteten Gedanken unabhängig sind.

Wird dieser Gedanke wissenschaftlich entwickelt, wird er zu Ende gedacht, so erweist er sich schliesslich identisch mit der oben im ersten Abschnitt als allgemeinster Induktionsobersatz bezeichneten Grundvoraussetzung der Wissenschaft, insbesondere der Naturwissenschaft, und schliesst dann, wie gezeigt, auch die Annahme eines allgemeinen Kausalzusammenhanges als Teilannahme in sich.

Die Berechtigung dieser als Vorraussetzung für den Beweis des Realismus benutzten Annahme kann daher niemand, der ernsthaft denken, Wissenschaft treiben will, in Abrede stellen: sie ist seine eigene Voraussetzung; wohl aber kann die Frage aufgeworfen werden und ist aufgeworfen worden, welcher Natur denn eigentlich der ganze Gedanke ist.

Wir haben ihn oben als eine Hypothese bezeichnet, die aller Induktion zu Grunde liegt, und die beständig durch die mit ihrer Hilfe gewonnenen Erkenntnisse bestätigt wird. Wenn ich annehme, ein Sachverhalt, der unter bestimmten Bedingungen beobachtet worden ist, werde sich auch in den nichtbeobachteten Fällen finden, so sind mit diesen natürlich alle wirklichen Fälle gemeint, also auch solche der Aussenwelt, aber nie kann Beobachtung diese Annahme bestätigen, da doch in ihr nie unmittelbar die Aussenwelt, sondern mit Sicherheit zunächst nur das Gegebene, also etwas Innenweltliches erfasst wird: dass die Aussenwelt erkannt wird in der Beobachtung, ist ja selbst stets etwas Hypothetisches. Die Einzelbeobachtungen mögen also eine Bestätigung der Hypothese im allgemeinen sein, das spezifisch realistische in ihr können sie nicht bestätigen. Bei solcher Überlegung möchte man wohl versucht sein, eine

andere Begründung der Hypothese zu suchen. Der apriorische Weg ist nicht mehr gangbar, aber ein andrer steht noch offen: wenn man aus dem Gebiete der strengen logischen Begründung überhaupt hinausgeht, den Begriff der absoluten Wahrheit durch den der Zweckmässigkeit ersetzt, wie das auch in einem ganz verwandten Falle, bei der oben besprochenen Bildertheorie, versucht worden ist.

In der That, warum muss denn die Welt gerade so regelmässig sein, dass wir sie wissenschaftlich zu erkennen vermögen? Denkbar ist es jedenfalls auch, dass sie unregelmässig, ungeordnet, ohne durchgehende Gesetzmässigkeit ihren Gang geht. Oder mit Beziehung auf die Frage des Realismus ausgedrückt: es ist an sich ebenso gut denkbar, dass es nur eine Innenwelt giebt, wie dass ausserhalb derselben noch etwas anderes existiert. Wir haben die Wahl zwischen zwei Gesamtauffassungen, die sich gegenseitig ausschliessen, von denen aber keine absolut bewiesen werden kann; worauf ist da die Wahl zu gründen? Denken wir an die oben im VIII. Abschnitt gegebenen kurzen Erörterungen der Frage des Begründens zurück. Absolut sicher, mussten wir gestehen, ist keine Erkenntnis, kein Urteil, eben weil es eine Erkenntnis, ein Urteil ist. Aber darum ist nicht alles gleich unsicher. Die sogenannten formalen Grundsätze des Denkens sind selbstgewiss, unmittelbar einzusehen, also praktisch als gesichert zu betrachten; irgend welche materialen Sätze aber über das Wirkliche, die solche verhältnismässige Sicherheit böten, giebt es nicht: alle Sicherheit ist hier auf das Gegebene beschränkt, alle Erkenntnis aber geht über das Gegebene hinaus. Es giebt also keine Erkenntnis des Wirklichen, die als evidenter, beweislos gesicherter Ausgangspunkt des Denkens genommen werden könnte; gesichert in solchem Sinne sind nur die Zusammenhänge der Erkenntnisse, nicht diese selbst.

Daraus folgt, dass neben einander mehrere von einander gänzlich verschiedene, einander selbst widersprechende Gesamtsysteme von Sätzen bestehen können, die in sich selbst widerspruchslos zusammenhängen, von denen aber keines mehr als die anderen auf absolute Wahrheit Anspruch machen kann: Da kein Ausgangspunkt absolut sicher ist, so sind mit ihm auch alle von ihm abgeleiteten Sätze hypothetisch.

Zwei solche neben einander mögliche Gedankensysteme wären nun das des Realismus und das des Konscientialismus, das der exakten Wissenschaft und das eines auf solche Wissenschaft verzichtenden Skeptizismus, jedes in sich selbst widerspruchslos, und jedes dem anderen widersprechend. Keines von beiden kann vollkommen bewiesen, keines sicher ausgeschlossen werden.

Eine Entscheidung zwischen beiden aus logischen Gründen scheint also unmöglich; und wenn doch das System des Realismus, der exakten Wissenschaft angenommen wird, so geschieht das einfach, weil es das zweckmässigere, weil es das einzige brauchbare ist für den Menschen. Nicht beweisbar, nicht einmal induktiv beweisbar also wäre der Realismus; er wäre im letzten Grunde etwas subjektives, nur von den praktischen Zwecken des Menschen aus — relativ — berechtigtes.

Wir haben hier wieder einen zwar eigentlich nicht positivistischen aber doch von den Positivisten vertretenen Gedanken, wie er besonders von Avenarius und Mach betont worden ist. — Es ist ja das merkwürdige des positivistischen Standpunktes, dass seine Hauptgedanken mehr oder weniger mit einander im Widerspruch stehen: die Wissenschaft soll auf das Gegebene, die psychischen Inhalte, beschränkt sein, aber die Erkenntnis des Nicht-psychischen wird für ebenso sicher oder eigentlich für viel sicherer gehalten, thatsächlich ist man Konscientialist, die Tendenz aber ist die des strengsten Realismus. So widerspricht auch der Gedanke, dass in letzter Linie die Zweckmässigkeit, die Angemessenheit einer Weltauffassung für die Erhaltung des Lebens, für die Aufhebung von 'Vitaldifferenzen' im Gehirn über ihre Wahrheit entscheide, dass es keine absolute Wahrheit gebe, dem positivistischen Hauptsatz, dass nichts Hypothetisches in der Wissenschaft zugelassen werden soll. Es ist die antimetaphysische Tendenz im Positivismus, die hier zu Worte kommt: das Wörtchen 'absolut' soll vernichtet werden, als wenn die Annahme einer absoluten Wahrheit, das heisst einfach einer Wahrheit, etwas unwissenschaftliches wäre.

Mag nun die Tendenz des Gedankens sein, welche sie wolle, wir haben hier einfach zu fragen, ob er richtig ist. Der Realismus stellt zweifellos die zweckmässigere Auffassung

der Welt dar, er wird den Bedingungen unseres Lebens, der Wissenschaft ganz anders gerecht als der Konscientialismus; aber ist das wirklich ein möglicher Grund für seine Annahme, und folgt daraus, dass er nur relative Wahrheit besitzt, Wahrheit nur für unser nun einmal auf ihn zugeschnittenes subjektives Denken?

Wir meinen, in dem Gedanken der Zweckmässigkeit des Realismus liegt selbst eine Beobachtung, eine Erkenntnis, die nur vom realistischen Standpunkt aus möglich ist. Wenn es wirklich wahr ist, was der Relativist behauptet, dass das System des Realismus, der exakten Wissenschaft den Bedingungen unseres Gehirnlebens, unseres Daseins überhaupt am besten angepasst ist, was kann mit dieser Angepasstheit anderes gemeint werden, als dies, dass eine derartige Ordnung in der Welt besteht, dass die realistischen Gedanken die besten Aussichten haben, sich gegenüber den anderen durchzusetzen, dass das Gehirn, das sie hervorbringt, anderen Gehirnen, die sie nicht hervorbringen können, im Kampfe ums Dasein überlegen ist? Mit einem Wort, in dem Gedanken der Angepasstheit selbst ist die Annahme einer gesetzlichen Ordnung, einer durchgehenden Regelmässigkeit des Weltlaufs schon enthalten.

Und weiter, die Überzeugung, dass der Realismus eine zweckmässigere Weltauffassung sei als der Konscientialismus, ist selbst nur induktiv durch Verallgemeinerung der thatsächlichen Beobachtungen, durch Überschreiten der Innenwelt zu gewinnen; sie kann daher nicht zusammen bestehen mit einem noch so leisen Zweifel an der Möglichkeit dieser Transscendenz der Innenwelt, an der Möglichkeit allgemeiner Induktionen.

Der Gedanke der Zweckmässigkeit des Realismus kann also nicht dazu verwendet werden, diesen Standpunkt als einen lediglich relativ giltigen zu charakterisieren; er kann aber andrerseits auch nicht als prinzipielle Begründung derselben dienen, eben weil er erst auf dem Boden desselben möglich ist, weil er ihn logisch zur Voraussetzung hat.

Die Zweckmässigkeit des Realismus ist zweifellos ausserordentlich wirksam gewesen für seine Entwicklung und Verbreitung, sie ist eine Ursache für sein Dasein, aber kein logischer Grund für seine Richtigkeit.

Wir werden uns daher wohl begnügen müssen, die realistische Weltauffassung, die Überzeugung vom durchgehenden Kausalzusammenhang, von der strengen Regelmässigkeit des Weltgeschehens als die höchste Verallgemeinerung der menschlichen Erfahrungen anzusehen, die nie ihren hypothetischen Charakter verlieren und, logisch berechtigt aber genau so ist wie irgend eine Teilverallgemeinerung.

Es ist das Recht, das Wesen der Verallgemeinerung, so weit zu gehen, als sie ohne auf Einsprüche zu stossen, gelangen kann. Wenn es daher gestattet ist von beobachteten Fällen auf solche zu schliessen, die ich noch sicher beobachten werde — womit ich nach konscientialistischer Auffassung noch in der Innenwelt bleiben würde, — so muss es auch gestattet sein, auf solche Fälle zu schliessen, von denen ich annehmen kann, dass ich sie nicht beobachten werde, obgleich ich weiss, dass ich sie beobachten könnte, — und damit gehe ich sicher über die Innenwelt hinaus.

Einspruch gegen diese Verallgemeinerung kann nicht deshalb erhoben werden, weil sie nur weiter ist als die erste, er könnte nur erhoben werden auf Grund von Bedenken hinsichtlich ihrer Andersartigkeit. Diese Bedenken aber — es sind die gegen die Transscendenz gerichteten — haben sich uns als hinfällig erwiesen; der Realismus ist also eine logisch berechtigte Verallgemeinerung — mag er darum auch diesen Titel führen.

# Schlussbemerkung.

Vor fast allen anderen Wissenschaften hat die Mathematik den unschätzbaren Vorzug, in einem geschlossenen Gange von Satz zu Satz, von Beweis zu Beweis fortschreiten zu können; sie vermag ihre Erkenntnis so anzuordnen, dass eine jede durch die vorhergehenden streng bewiesen ist. Jeder Zirkelschluss, aber auch jeder Anschein eines solchen, ist vermeidbar. Die Ursache davon ist, dass die mathematischen Sätze streng allgemeingiltig, dass sie keine Induktionen sind.

Man hat gemeint, auch der Logik und Erkenntnistheorie apriorischen Charakter zusprechen zu können, in dem Sinne, dass diese Wissenschaften, oder besser diese Wissenschaft — beide bilden ja nur eine einzige — ohne Rücksicht auf Einzelfälle rein aus den Begriffen des Denkens, des Urteilens u. s. w. heraus ihre Sätze mit strenger Allgemeingiltigkeit ableite. Wir haben nun gewiss rein aus diesen Begriffen heraus mancherlei wichtige Erkenntnisse zu gewinnen versucht, aber wie oft mussten wir nicht die Erfahrung anrufen, wie oft auf Untersuchungen verweisen, deren Ergebnisse wir zum Beweise unserer Sätze benötigten, ohne dass diese Ergebnisse als allgemein gesichert angesehen werden konnten, oder im Rahmen dieser Arbeit eine ausführliche Begründung derselben möglich war!

Es ist aber das Kennzeichen und Schicksal aller induktiven Forschung, dass sie das Allgemeine aus dem Einzelnen und das Einzelne aus dem Allgemeinen beweisen muss, dass jedes zur Bestätigung des anderen dienen muss. Gegenstand unserer Arbeit waren ganz allgemeine Probleme, die das Denken überhaupt betreffen; aber dass sie so allgemein sind, musste doch

auch bewiesen werden. Daraus, dass einige Urteile transscendent sind, folgt noch nicht, dass es alle sind, und daraus wieder nicht, dass auch alle Begriffe das Gegebene überschreiten. Begriffe und Urteile mussten also im Einzelnen untersucht werden. So scheint es, dass am zweckmässigsten die ganze Arbeit mit einer Lehre vom Begriff, mit einer Lehre vom Urteil u. s. w. eröffnet worden wäre.

Wir haben den umgekehrten Weg vorgezogen, das Transscendenzproblem zuerst ganz allgemein zu behandeln, weil die Hauptaufgabe war, bestimmte Einwände gegen die Transscendenz zu beseitigen, die selbst nicht nur ihrer Tendenz nach allgemein sind, sondern auch ihrem Wesen nach, wie z. B. der positivistische, gar nicht in speziellen Eigenheiten des Urteils oder des Begriffes wurzeln.

Der Nachweis der Transscendenz musste in soweit allgemein geführt werden, die Bedeutung des Problems für Begriff und Urteil aber war nur anzudeuten, — derselben in eingehender Einzelerörterung gerecht zu werden, bleibt als weitere Aufgabe bestehen.

UNIVERSITY OF CALIFORNIA LIBRARY,
BERKELEY

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED, BELOW

Books not returned on time are subject to a fine of 50c per volume after the third day overdue, increasing to $1.00 per volume after the sixth day. Books not in demand may be renewed if application is made before expiration of loan period.

JAN 29 1931

JUL 0 9 2003

75m-7,'30

YC135138